مجتمع النّخبة

د. برهان غليون

دار البراق للنشر

مجتمع النخبة

د. برهان غليون

دار البراق للنشر

الكتاب : مجتمع النخبة
الكاتب : د. برهان عليون
الطبعة : الثانية : تونس ماي 1989
النـاشر : دار البراق : تونس
المطبعـة : المطابع الوحدة
ر.د.م.ك : ISBN 9973 - 720 - 08 - 3

مجتمع النخبة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــة

يعيش العالم العربي، منذ بداية التغلغل الاستعماري الغربي في القرن الثامن عشر، وبشكل خاص التاسع عاشر والعشرين، فترة صراع اجتماعي عنيف لم يشهد مثيلا له منذ انهيار الدولة العباسية، وظهور الامبراطورية العثمانية في الشرق والممالك والسلطنات المختلفة في بقية الأقاليم العربية. وبعكس ما قد توحي المظاهر السطحية، لم يخفف التناقض القومي العميق الذي أثاره التدخل الأجنبي في المجتمع العربي من حدة الصراعات الاجتماعية، لكنه عمل أساسا على تشديدها وإرساخ جذورها. لقد جاء التدخل الأجنبي، وهزيمة الدول العربية ــ الاسلامية، ليظهرا ضعف الأسس التي قام ــ ويقوم عليها ــ التوازن الاجتماعي العربي، وليفتحا اذن بصورة جدية معركة داخلية كبرى يتوقف على حسمها لصالح هذه الفئة أو تلك مستقبل الحرب المعلنة والخفية، المباشرة وغير المباشرة التي تخوضها الشعوب العربية لرد التحدي التاريخي.

في هذه الحرب الطويلة العنيدة، دخلت فئات من طبقات اجتماعية وبرزت للتصدي للقيادة جماعات متنوعة، وظهرت وجوه، وانهارت جماعات واختفت وجوه أخرى، وتغيرت حدود وأبعاد وأشكال الحرب منذ قرنين تغيرا مطردا، ونشأت مع ازدياد الضغط الأجنبي وهزيمة القيادات المحلية وقائع جديدة امبريالية في قلب الوطن العربي مع نجاح الحركة الاستيطانية الصهيونية، وما زال من غير المؤكد حتى الآن مصير هذه الحرب ومستقبلها. لكن من المؤكد اليوم، بعد معارك حرب تشرين الأول ــ اكتوبر (1973) أن مرحلة ماضية قد ولّت، وأن مرحلة جديدة من الحرب، ذات خصائص وقوانين متميزة قد بدأت.

لقد كان من أهم ميزاتها؛ تصفية الطبقة الوسطى «المتنورة» التي تصدت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية لقيادة نضال العرب نحو الاستقلال والتحرر القومي. فكانت المعركة القومية نفسها معركة اجتماعية وكانت آفاقها محددة بحدود المصالح الاجتماعية لهذه الطبقة

التي قادتها، ضمن أفقها السياسي والفكري، وضمن حدود علاقاتها مع الأغلبية الشعبية : خوفها منها، وحرصها على ضمان التوازن الاجتماعي الفكري والسياسي المكرس لسلطتها. إن تفكك هذه الطبقة في الحرب القومي لا يعني فقط انحطاط مفهوم وتصور خاصين للصراع، ولكن أيضا وأساسا تدهور نمط تسوية فكرية، نظام فكري، مؤسسي وايديولوجي، نظام مفاهيم ولغة وخيال. وسقوط نمط تسوية سياسية داخلية حدد علاقة الطبقات الاجتماعية فيما بينها، كما حدد شكل وأنماط العقلانية التي طبعت المرحلة؛ والذي يضم نظام إنتاج المعارف الاجتماعية ونظام توزيعها، أي حدود اتساع وضيق الساحة الفكرية : ساحة الوعي الاجتماعي، ومدى انفتاح أو انغلاق هذه الساحة على الجماهير، ونوعية العقلانية التي نشأت في هذه الساحة، والمستندة الى تدهير أو علمنة الوعي الاجتماعي بشكل افترض أنه لا بد منه للرد على حاجة التوسّع في الانتاج المادي، وعالى حاجة التوسع في توحيد الجماعة وتعميق الوعي الاجتماعي المشترك : أي القومية. وتدهور أيضا نمط التسلط السياسي، أي لشكل التعبئة السياسية، والتنظيم السياسي للسلطة الاجتماعية : أي للدولة، لنظام القمع ونظام الحرية الجزئية المستند إليها. إن المرحلة الجديدة لا يمكن أن تتمخض عن نتائج ايجابية إلّا اذا أمكن تقييم الحركة الماضية : أي إظهار الأسس الحقيقية للهزيمة في الفكر العام الذي وجهّ الصراع في المرحلة الماضية، وفي الدولة، والتنظيم السياسي الذي استند إليه الصراع. لا بد إذن من نقد الفكر والممارسة الماضية كخطوة أولى ضرورية للبدء بأية ممارسة جديدة. هذا النقد هو القاعدة الأولية اليوم لإعادة تكوين الحركة الوطنية التي انهارت كليا وبدونه لن يكون هناك إلّا تدهور متواصل وتقهقر مستمر؛ ليس للحركة الوطنية العربية فقط، ولكن أيضا للمجتمع العربي بأجمعه. إن المهمة الأولى اليوم هي هذا النقد التقويم بالمعنى الحرفي للكلمة العربية، وهذا النقد سيظهر أن أسباب «الردّة» التي يشهدها العالم العربي، لم تأت من خارج «الثورة» كما تحاول بعض الفئات أن تؤكّد، لتبرر الفشل ولتبرىء نفسها من المسؤولية التي تنكرت لها، ولكن بالعكس من داخلها. وفي إطار هذا التبرير تضطر الأقلام المختلفة إلى أن تخلق موضوعتين — مهربين لا ثالث لهما. فهي إما أن تلقي المسؤولية على «ضخامة الهمة الأمبريالية» التي تعرضت لها، وعلى اشتداد الضغط الامبريالي، وتجد في الكره العام الشعبي والعالمي للدور الدركي الذي تلعبه الولايات المتحدة وسيلة لإشغال الرأي العام وتغطية مسؤوليتها، أو أنها تلقي المسؤولية، كما هي ميّالة اليوم، وفي هذه المرحلة التي تتفاهم فيها أكثر من قبل مع الامبريالية، على الشعب نفسه مدّعية أن تخلفه الفكري، وجموده، وعدم استجابته للشعارات «الثورية» هو السبب الأساسي في هذه الهزيمة، مسترجعة بذلك الحجة

الاستشراقية الغربية القديمة التي ترجع تخلف وانحطاط وضع الشرق إلى : الخصائص الجمودية والركودية، والجبرية التي تميّز شعبه؛ هذه الحجة التي نهضت ضدها في وقت من الأوقات حين كانت مصالحها في تعارض جزئي مع الامبريالية. وعلى جميع الحالات تخرج هي كما لو لم يكن لها يد في الموضوع، أو كما لو كانت في الواقع ضحية حسن نواياها وثوريتها وجذريتها. وهذه محاولة إيديولوجية هدفها المباشر صيانة السلطة الراهنة، والدفاع عن النظم التي أخفقت في تحقيق الشعارات التي طرحتها منذ بداية صعودها في الخمسينات.

إن هدف موضوعة التبرير الأولى، التي تلقي المسؤولية على الامبريالية هو تعميق نزعة قومية سديمية، وتغطية التناقضات الحقيقية بين مصالح النظم الراهنة بقياداتها المختلفة ومنها قيادات الظل من جهة ومصالح الجماهير الشعبية من جهة ثانية، أي استخدام القضية القومية والشعور القومي لتغطية الأزمة الاجتماعية، ومنع الجماهير الشعبية من أن تطالب بتحسين ظروف نضالها السياسي والمادي. فمن يستطيع أن يطالب في مرحلة ازدياد «الهجمة الامبريالية»، بالديمقراطية أو بتحسين الأجور دون أن يعرض نفسه لشتى الأوصاف. ثم فيما بعد، من يستطيع أن يتهم قيادة ما بالعجز والجبن والاستسلام وهي التي خاضت معركة غير متكافئة، دون أن يخدم مصالح الامبريالية ويطالب بتدمير ما تبقى من جيش وعتاد وأرض.

إن مقولة ضخامة الهجمة الامبريالية تريد أن تبرر أيضا التراجع، وأن تبرّر خاصة للشعب هذا التراجع وتجعل منه انتصارا : عبقرية القيادات تصبح مؤكّدة، لا لأنها حققت نصرا مبينا، ولكن لأنها لم تسمح للخصم بتحقيق نصر كليّ، وفرض هزيمة منكرة. الحقيقة أن القيادة الاجتماعية الفكرية والسياسية لم تخض حربا غير متكافئة لا في العدة ولا في العدد، ولكن الأزمة جاءت لأسباب أخرى : تنظيم استعمال العتاد والعدد، أي، أيضا، التعبئة الشعبية والاجتماعية، وكل ذلك يستند الى العلاقة بين الشعب والسلطة، بين الجيش والمجتمع، بين أفراد الجيش أنفسهم من ضباط وجنود، وضباط وضباط، وجنود وجنود، إنه يستند إلى العلاقة السياسية التي تربط بين جميع هؤلاء الأفراد، فتجعل منهم قوة قادرة على العمل المشترك، أم لا، قادرة على رفع كفاءاتها، وعلى الاستخدام الأقصى لسلاحها أم لا. إن السبب في التراجع العربي منذ قرون ليس تقنيا عسكريا، ولكنه سياسي اجتماعي. إنه العجز الكامل لنظام توازن سياسي وتعبئة سياسية، ولنظام توازن نفسي فردي هو ثمرة كل توازن اجتماعي، إنه عجز المجتمع الذي صنعته القوى والأفكار القائدة وجعلته ملغما بالحساسيات، وعميق النزاعات مثخنا بالجروح الفردية والجماعية،

فشل نظام عقائدي وفكري لا انسجام ولا تجانس فيه، وفشل نظام عمل سياسي لا قاعدة فيه للوحدة الاجتماعية ولا للحرية. إنه فشل لمجموع التصور والممارسة السياسية لصنف اجتماعي نشأ وترعرع مع التغلغل الغربي، وأخذ على عاتقه مسؤولية القيادة الاجتماعية التاريخية.

أما المقولة الثانية، أو المهرب الثاني الذي يحاول أن يبرر التراجع والأزمة بتقاعس الشعب وجموده، وأحيانا محافظته الدينية أو العشائرية... الخ، فهو ذو هدف أبعد. إنه التحضير للمرحلة الجديدة القادمة، مرحلة الفاشية. وهو يقول بطريقة غير مباشرة : إن الشعب مذنب، وإن على النخبة المثقفة أن تقوم بدورها في الطلب من الشعب التكفير عن سيئاته تجاه حكامه ومنقذيه. وهذه المقولة موجهة أساسا إلى النخبة المثقفة الجديدة لعزلها عن أية محاولة تعاطف مع الشعب المسحوق، ولدفعها لتصف مع الدولة ضد الشعب. فلا يمكن للاستبداد أن يسود ويستقيم له المقام ما دامت هناك معارضة داخل المجتمع والنخبة القائدة نفسها للديكتاتورية، وما دام للشعب في السلطة عناصر مقرّبة أو قريبة، وما دام هناك بعض من الحرية الفكرية. إن توجيه المجتمع العصري ضد المجتمع التقليدي، هو وسيلة فك العناصر المثقفة الشعبية عن قواعدها، ودمجها في النظام الجديد. وتنظيم تهميش واستبعاد الأغلبية الشعبية. وإن الهدف من هذا الشعار هو تحقيق حلف الحداثة بشتى صورها اليمينية واليسارية ضد الشعب، أي ضد ما تحاول النبخة أن تصوره كوكر وعرين المحافظة والجمود الديني، والرتابة، وعدم الحيوية، وسنرى كيف أن يساريين «كباراً» وقعوا في هذا الفخ، وبقوا للسبب نفسه، موضوعيا في صف السلطات. تجعل التحديثية كإيديولوجية اجتماعية من المحافظة الذهنية سببا لفشل التحرر العقلي ثم السياسي. والحال أن استمرار المحافظة يبرز فشل الايديولوجية أو السياسة الثقافية والاجتماعية للنخبة السائدة، أي بالضبط فشل سياسة التحديث القائمة على تغيير العقل بوعظ حديث بدل تغيير شروط حياة الفرد والجماعة.

إن المحافظة الثقافية لم تكن يوما معيقة للحرب القومية، بل بالعكس : إن العدو هو أكثر جماعة في العالم تستند الى تعبئة العقيدة الظلامية، اللاهوتية، اللاتاريخية والتي ليس لها أي علاقة بأية علمانية أو عقلانية ممكنة، في حربها التي تربحها. إنها تبني ايديولوجية قومية كاملة على فكرة العودة الى أرض وُعد بها اليهودة في التوراة، منذ خمسة آلافف سنة، وتنجح لأنها تستند إلى ايديولوجية مهيمنة للطبقة المهيمنة منسجمة مع نفسها ومبادئها وفعّالة. ولعبت الطرق الدينية دورا عظيما في رد الغزو الصليبي، ولعبت الايديولوجية القومية الشوفينية التي فقدت اليوم كل اعتبار دورا كبيرا في الحروب القومية الأوروبية. ولعبت

الايديولوجية الاسلامية دورا كبيرا في افريقيا والعالم العربي الاسلامي ضد التدخل الأجنبي والغزو الخارجي على مرّ العصور[1]. وأعاد ستالين اعتراف الاتحاد السوفياتي بالكنيسة الروسية المقدسة خلال الحرب العالمية الثانية، واضطرت بعض الأنظمة العربية عندما كان الحديد حاميا إلى إرجاع صرخة «الله أكبر» في القتال.

إن المسؤول عن الاخفاق الاجتماعي والقومي ليس ما يعتقد بأنه محافظة فكرية دينية للجماهير الشعبية، وهذه بذاتها نظرة فاشية تعتبر الشعب بطبيعته محافظا، وهو على العكس من ذلك، القوة الأكثر اندفاعا وشوقا للتغيير المادي، ولكن البلادة والجبن والتفكك العقلي للنخبة القائدة للمجتمع. إن المسؤول هو الايديولوجية القائدة، إيديولوجية الفئة الاجتماعية القائدة، التي لم تستطع أن تكتسب العلم الغربي وتتمثله، أو تستوعب وتدمج وتثوّر الايديولوجية التقليدية الخاضعة، المسحوقة في أغلب الأحيان. وإن الهزيمة الفكرية، لم تكن هزيمة دين البسطاء الايماني العفوي والفقير، وإنما دين الساسة «العلماني» الذي لم يكن فيه من العلمانية إلا عقلنة كل ما هو عشائري، ودنيوي، وأناني ووضيع.

إن الإخفاق ليس إخفاقا قوميا، بقدر ما كان النضال القومي يستند إلى توازن إجتماعي، وإلى حرب غير معلنة، وصراع مؤجل داخلي. لقد كان الإخفاق إخفاقا للنظام الفكري والسياسي والاقتصادي الذي حاولت أن تصوغه الطبقة الوسطى العربية، وحاولت أن تعتمده كقاعدة اجتماعية صالحة لشن حرب قومية ناجحة. وعندما يترافق الإخفاق القومي بإخفاق اجتماعي، إخفاق للنظام الذي قاد إليه، يتحول بالضرورة إلى نضال اجتماعي داخلي، إلى حرب أهلية، ويخلق بالضرورة شروط هذه الحرب. ونحن نعيش منذ بداية العقد الماضي الحرب المعلنة والخفية الأهلية : حرب العقل والدين، الساسة والوجهاء.

---

(1) حول بدايات التغلغل الثقافي الغربي في الثقافة العربية الاسلامية :

— The muslim World; a Historical Survey.

وخاصة الجزء الثالث :

— The last Great muslim Empires; Leiden 1960.

وكذلك عن دور الاسلام في السياسة والاصلاح :

— Rosenthal, E.I.J., Islam in the Modern State Cambridge, 1965.

وعن دور الاسلام في افريقيا :

— Triningham, D.S.; The influence of Islam Upon Africa, London 1968.

الفقر والغنى على حد سواء. والحرب الأهلية اللبنانية ليست المثال الأكثر صراحة لهذه الحرب. وإن كان الأكثر عنفا.

وعلى كل دراسة جدّية أن تظهر اليوم وهن، وهشاشة النظام الفكري والايديولوجي، والنفسي الذي استندت إليه المرحلة السابقة وهدفها أن تفد المسبقات الايديولوجية التي قامت عليها الخيارات الفكرية، الثقافية، والسياسية، والاقتصادية، للأنظمة العربية، والسياسة التي أدّت إلى الفشل الفكري والاجتماعي. هذا النقد هو الخطوة الأولى في نقد وفهم الوضع العربي الراهن، والقصد منه مساعدة العناصر المثقفة على القيام بقطيعة نهائية مع الفكر التبريري والنخبوي بشتى صوره وأشكاله المحدثة والتقليدية. وهذه الخطوة أساسية من أجل التقدم أكثر، والقيام بنقد أسس الممارسة، أي نقد الدولة العربية الراهنة، كدولة قهرية هي أساس وقاعدة التدهور القومي كما كانت الايديولوجية القمعية، إيديولوجية المسبقات والمصادرات أساس إخفاق التحرر العقلي (أي ظهور ثقافة عربية حية موحدة وقادرة على رفع العرب إلى مصاف الأمم الأخرى المستقلة) أيضا، نعني العجز الفكري، والتخاذل، والجبن النفسي. لا يعني النقد الكشف عن المثالب أو العيوب ولا إبراز أو تجاهل المكتسبات لهذا الفكر أو ذاك، لهذه الفئة أو تلك، ولكن يعني أساسا إعادة بناء الموضوع المدروس بطريقة تفهم فيها هذه المثالب في ضوء هذه المكتسبات، المستندة الى المثالب والقائمة عليها. ليس هناك أية إمكانية للقول ان هذا النظام أو ذاك لو تخلى عن هذه الممارسة أو تلك لحقق المكتسبات دون السلبيات. وسنرى أنه بالعكس — فيما يتعلق بالمسائل الكبرى وبالحركة العامة والجوهرية — ليس هناك أية إمكانية للفصل بين هذه وتلك. إن كل حركة فيها سلبيات وإيجابيات، والحركة الناجحة التي تحقق هدفها في النهاية هي الحركة أو الممارسة التي يمكن أن نعود إليها لنظهر إلى أي حد كان من الممكن التضحية ببعض المكتسبات الثانوية للتقليل من السلبيات أو حذفها. وفي هذه الحالة فقط يكون هناك إمكانية لنقد بنّاء من الداخل، أي دون رفض الهدف والحركة ككل والطريقة والمنهج ككل. أما عندما تخفق الممارسة في تحقيق موضوعها كلية، فليس هناك حديث عن سلبيات وإيجابيات، ولكن عن منظومة كاملة خاطئة، جذرها وقاعدتها هي سلبيتها المطلقة. ليس هناك مثلب أكبر من الإخفاق. هنا نستطيع أن نتحدث عن بعض الايجابيات دون شك، وبعض المكتسبات الجزئية؛ لكننا لا نكون قد درسنا الظاهرة أو الحركة إذا اكتفينا بذلك، ولكن قمنا بالدعاية لها فقط، وبجلنا الفشل. إن نقد الهزيمة والاخفاق يعني الكشف عن المثالب الكبرى، التي لولا هيمنتها لما نتج الاخفاق.

كل تحليل هنا ذو معنى اجتماعي بالضرورة. فما يظهر لنا كسلبيات يمكن أن يظهر لدارس آخر إيجابيات. إن المحدد هو الهدف الموجه لكل بحث. ولذلك، فعلينا أن نعين منذ البداء محور تحليلنا وإطاره : إنه يفترض ويحاول أن يكون في صف الأغلبية الشعبية. ما هو إيجابي هو ما يؤدي إلى التحرر والانعتاق الفكري والمادي لهذه الأغلبية. والقضية القومية تبدو لنا أساسا كقضية شعبية. وحتى حين يكون هناك صراع بين «البرجوازية» المحلية والعالمية، فإن موضوع الصراع هو السيطرة على هذه الأغلبية. وصراع البرجوازية المحلية ضد البرجوازية الأم، قاعدة النظام الرأسمالي ككل، إيجابي بقدر ما يتيح تحسين ظروف الاستقلال المحلي وتخفيف الضغط على كامل الطبقات المنتجة، بتقليله القسم من الفائض المنقول إلى الخارج. لكن عندما يتحول هذا الصراع إلى وسيلة لزيادة الضغط على هذه الطبقات يفقد هو ذاته مبرر وجوده. ويظهر هذا اليوم أكثر فأكثر، ويحرر الجماهير تلقائيا من سيطرة الشعارات القديمة وتدرك هذه الجماهير أكثر أن الفكرة القومية المقدسة تتحول على يد النخبة المتراجعة الى ديماغوجية هدفها الخداع والتضليل. عندما تحاول هذه النخبة أن تستغل الصراع الشكلي والعابر مع الامبريالية لتقوي من هيمنتها السياسية، ولتصفي آخر المواقع الشعبية السياسية والفكرية، ولتحقيق كل حركة قاعدية، فهذا يعني أن الفئة المحلية المتنفذة، رغم النزاع الدولي الذي تخوض، تحضر لتشديد الضغط على الطبقعات المنتجة، ومن ثم تشديد الاستغلال. إن معيار الصراع القومي الحقيقي هو الانفتاح الذي تقوم به الدولة المحلية على الجمهور الشعبي : الانفتاح السياسي والفكري معا. وعندما يحصل مثل هذا الانفتاح لن تطالب الطبقات الشعبية بتحسين الأجور، ولكنها مستعدة أكثر من ذلك إلى زيادة تضحياتها من أجل انتصار القضية القومية، قضية الاستقلال السياسي والاقتصادي، وهو شرط نمو نخبة قائدة فعلا. إن التفاهم بين الفئات المسؤولة المحلية التابعة وتلك الأجنبية يمر دائما بطريق تشديد الديكتاتورية.

تعيدنا الأزمة الراهنة في العالم العربي إلى نقطة الصفر. أي إلى طرح الأسئلة ذاتها التي طرحها مفكرو ما سمي بعصر النهضة منذ بدايات تكوّن العالم العربي الحديث كما هو عليه الآن؛ على الصعيد السياسي على الأقل. وإذا كنا نطرح اليوم الأسئلة ذاتها فلأن الأجوبة التي كنا قدمناها، لم تكن صحيحة، ولأن الواقع ذاته لم يتقدم منذ تلك الفترة ويتغير بصورة جوهرية. والواقع يعني أساسا : المشكلات التي لم نتقدم في حلها : مشكلات التكوّن كأمة، وإذن : الدولة الواحدة القومية، مشكلات التحرر العقلي والسياسي، ومشكلات التحرر الاقتصادي.

وسيكون من السهل اليوم للتملص من المسؤولية، أو لتبرير الاستمرار في التفكير الخاطىء، أن يتنكر المثقف العربي للأزمة الراهنة، ويعتقد — على العكس — أن معركة العالم العربي الكبرى للتحرر والاستقلال والاكتفاء الاقتصادي والعدالة ما زالت تخاض، وهي في تقدم مستمر، وأن هناك — فقط — بعض الأجنحة التي تعيق تطورها في فترة من الفترات، لكن الأجنحة الجذرية التي لم تترك ساحة السلطة هنا، أو ساحة المعارضة هناك لن تلبث أن تتسلم مشعل التاريخ لتتابع مسيرة التقدم. وسيظهر العالم العربي في هذا المنظار شديد التطور، عظيم الأنجاز، مثيرا للتفاؤل، فهو اليوم أقوى بكثير من حيث عدد المصانع، والأسلحة، والرساميل، والسكان، والمفكرين، والصحفيين، والعمال الخ. مما كان عليه في أي حقبة أخرى، وهو يتغير في اتجاه الأفضل، ولن يتغير إلّا في هذا الاتجاه.

لكن فصلا طويلا من التاريخ قد انتهى اليوم في العالم العربي بعد حرب تشرين الأول — أكتوبر — التي ظهرت أقصى ما يستطيع النظام العام — أي التنظيم العام للعالم العربي اليوم — أن يقدمه، ورسمت حدود آفاقه الأبعد. وبانسدال الستارة على هذا الفصل الأخير لن يبقى على المشاهدين إلّا أخذ الدروس، والعبر والتلخيص.

قسم كبير من المتفرجين يتسمرون في مقاعدهم بانتظار فصول جديدة، وليس في ذهنهم أن من الممكن أن تكون المسرحية قد انتهت، وهي التي لم تبدأ بعد. هذه المسرحية التي تبدو أحيانا بدون بداية ولا نهاية، مسرحية مركبة من مشاهد معارك لا يربط فيما بينها أي خط موحد. ورفض البعض هذا له معنى. إنه رفض للاعتراف بالفشل، ورفض للنهاية الخاسرة. هو أيضا رفض للاعتراف بالقصور الذاتي الذي قاد إلى هذه النهاية، وتشبث بآمال أن يحدث أمر خارق ينقذ الموقف.

إن الخوقف من الاعتراف بالفشل عظيم، لأنه يهدد بوضع كل شيء موضع الشك : الأسس النظرية، الأسس السياسية، والأسس الاقتصادية التي قام عليها النظام العربي. وهذا يقود بذاته إلى حركة مراجعة؛ تبدو للمثقف العربي المذهبي المغلق بطبعه، وللعقل العربي السائد السحري كحركة ارتداد عن المبادىء، وكخيانة ذاتية، وهي في الحقيقة اعتراف بالذنب.

وكالجندي الذي لا يرى انهيار مقاومة قطعته، يستمر الفكر العربي في مناوشاته ومعاره الذاتية الصغيرة وحساسياته وانتصاراته الصغيرة؛ كما لو أن شيئا لم يكن. وفي الوقت الذي يظهر فيه سلوكه النعامي كموقف مقدس يرفض المساومة والاستسلام، يحتل جيش الخصم قلاعه ذاتها، كي يفيق في الصباح التالي ليجد نفسه أسيرا في سجن عدوه،

وليكتشف أن فكره وإشكاليته وانتصاراته لم تكن إلّا فكر وانتصارات الأسر، وهي تضيق وتتضاءل بقدر ضيق جدران السجن، وازياد عدد المساين. عند خسارة معركة كبيرة من هذا الحجم، معركة تكوين العالم العربي الحديث كعالم متحرر، موحد، وقادر على تأمين الخبز لأغلبية سكانه ـــ يجب أن ينتفض الفكر العربي، ويطرح كل شيء من جديد للسؤال. ولا يكفي بعد خسارة عظيمة كهذه نقد الهزائم الصغرى والجزئية : هذه العقيدة أو تلك، هذا الحكم أو ذاك، هذه الفئة أو تلك، هذا القائد أو ذاك؛ وإنما على الفكر العربي أن يقوم بنقد ذاتي شامل في كل فروعه وتياراته. أي بنقد الأسس التي قام عليها، بجزئه القيادي السائد، وجزئه المعارض والمقاوم الذي ـــ ليس وما كان ـــ يمكن أن يكون إلّا الوجه الآخر للفكر السائد ذاته، وضميره المعذب[2]. لم يعد للنقد الجزئي من معنى، إذ ليس بعد الكفر ذنب! والنقد الجذري هو نقد الذات، أي نقد الأسس الأولى التي قام عليها في العالم العربي الحديث ومنذ نشأته، العلم العربي السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفلسفي : أسس اسنجامه الداخلي وعقلانيته التي تعكس درجة وعي المثقفين العرب للواقع الذي يتصدون له، ولأسس إنتاج هذا العلم الاجتماعية، أي قاعدة تكوينه التي تعكس درجة ارتباط المثقفين أنفسهم بالشعب والقوى الاجتماعية الكبرى، وكلتاهما ترتبط بالأخرى. عندئذ سيدرك الفكر العربي في هذه المراجعة فقدانه لكل درجة انسجام واتساق داخلي، وأن عقلانيته لا ترى إلّا من منظار اقترابه أو ابتعاده عن الفكر الغربي (الوعي والعلم) وبه. أي ليس له معيار داخلي، هو واقعه ذاته، موضوعه ذاته، تجربته ذاتها التي حاول أن يكون فكرا بالتصدي لها ودراستها، ولكن معياره الوحيد هو الواقع الآخر العميق

(2) في كتابه النقد الذاتي بعد الهزيمة جسّد صادق جلال العظم بالضبط الموقف العام الشائع للمثقف العربي العصري. فالنقد الذاتي الذي كان من المفروض أن توجهه النخبة المخططة والمنفذة والآخذة على عاتقها مسؤولية القيادة القومية والاجتماعية تحول الى نقد للجمهور المستعد عن كل سلطة وارادة ومسؤولية. واذ المسؤول عن الهزيمة ليس الذين قادوان البلاد وخططوا لسياستها الثقافية والسياسية والاقتصادية ولكن الجمهور العام الذي لم يتخلص من خرافات الماضي. وهكذا لم يعد من الممكن تحديد أسباب الهزيمة الفعلية، ولا اقتراح التغييرات الضرورية في الاختيارات الاجتماعية والسياسات المتبعة. وهذه أحسن طريقة للتغطية على المسؤوليات المختلفة، وتبرير فشل الايديولوجية القائدة والاختيارات الاجتماعية السياسية والاقتصادية التي تنتج عنها. وهكذا رغم تغير اللفظة وصبغها بصبغة يسارية وماركسية بقي المضمون الفعلي للنقد الذي توجهه النخبة الى الشعب أساس بدون تغيير. فالهرب من المسؤولية يظهر دائما من خلال آلية تحميل الآخرين، وهنا الايديولوجية الشعبية التقليدية، دوافع هذا الفشل.

والبعيد والسائد والمسيطر: واقع المجتمع الغربي(3). هكذا لا تأخذ المدرسة الحديثة والتعليم الحديث عقلانية وجودهما من استجابتهما لواقع معاش، واقع تقسيم العمل المحلي المتميز عما هو في الغرب، مما يفترض تكييف التعليم مع الحاجات المحلية، ولكن من التقديس الشكلي للعلم كمصدر التطور والحضارة مما حول التعليم الى فكرة مجردة وإلى بنية أبدية عقلية محضة: أداة تثقيف ليس لها أي معنى اجتماعي. وهكذا أيضا لا تأخذ الديمقراطية التي ارتبط تطبيقها هنا — في المرحلة الأولى — بالصراع ضد المحتل لفرض الدستور عقلانيتها من التنظيم الديمقراطي للسلطة المحلية، أي من الحرية السياسية التي تبيحها والتي تبرز وحدها قيام الدستور، ولكن بقدر ما تحاول أن تكون هنا وسيلة احتكار للسلطة من قبل أرستقراطية متغربة، وتوحيد هذه السلطة، تجد مبرر وجودها فيما تضفيه من شرعية رمزية ارتبطت تاريخيا بتطبيق الديمقراطية على الصعيد الدولي، وفي الفكر السائد. والأمر ذاته في الصناعة التي لا تجد مبرر وجودها في الفعالية وازدياد الانتاجية العامة للمجتمع العربي الذي تنشأ فيه، ولكن في فكرة الفعالية والانتاجية الرأسمالية الغربية التي أقامت الصناعة. وبصرف النظر عن العلاقة داخل هذه الصناعة بين عوامل الانتاج البشرية والمادية. فالصناعة في العالم العربي لا تعمل على إيجاد توازن حي بين عناصر الانتاج البشرية والتقنية، ولكن تقوم بتحطيم هذا التوازن، بتحويلها القسم الأكبر من قوة العمل إلى قوة لا فائدة منها ولا قيمة لها. أي تخرج من الأمة القسم الأكبر من السكان لتجعل منهم مخلوقات ما تحت بشرية واجتماعية، تقيم خارج دائرة الإنتاج والنشاط المادي ثم الروحي(4).

---

(3) من نتائج ذلك مناظرة الواقع العربي بالواقع الغربي وتشويه الواقع المحلي نظريا، كي يتفق ويتطابق مع الواقع الغربي الذي يتحول الى نموذج مثالي في الذهن كمثل افلاطون. ولم يخرج عن هذا الخطر الفكر الماركسي العربي أيضا الذي ورث عن الغرب نزعة تفسير التاريخ نفسه كله من وجهة نظر وعلى أساس خط التطور الخاص بالمجتمعات الغربية. انظر من أجل ذلك كتاب مكسيم رودنسون (الاسلام والرأسمالية).

(4) هناك اليوم فيض من الأدبيات التي تعالج هذا الموضوع يكفي أن نذكر منها: التطور اللامتكافئ لسمير أمين، وكذلك [illegible]

— Le Mythe du développement économique; anthropos, 1976.

لفورتادو (البرازيل) وعن العالم العربي بشكل خاص:

— The Modernisation of poverty; Leiden 1974.

لجلال أمين. الذي يدرس السياسات الاقتصادية لتسع دول عربية بين 1945 و1970.

أمام هذا الفشل العظيم يجب أن يتفجر لنقد الذاتي عظيما أيضا، ويكون الاعتراف قاسيا ممزقا. وقليلون هم القادرون على الاعتراف. فمن السهل جدا خلق شيطان في كل حقبة لرميه بكل الشتائم وتلبيسه كل الخيبات، وهذا ما يقوم به الفكر العربي اليوم على الصعيد السياسي كما على الأصعدة الأخرى، لكن عندئذ يجب طرح السؤال الأول على الفكر المقاوم وما قام به كي يحطم هذا الشيطان الذي ليس هو إلا صنيعته وفكرته رغم أنه نقيضه وعاصيه. والشيطان يمكن أن يكون في الذهن العربي اليوم محليا أو دوليا، خائنا، أو امبرياليا، كما يمكن أن يكون شخصا أو دولة أو شعبا، أو عقيدة، ويمكن أن يتجسد في عاهة عرقية مستحكمة، أو إرث تاريخي. كل شيء يصلح أن يكون شيطانا، طالما كان من الممكن تبرير الخطأ عن طريقه.

مراجعة ونقد ذاتي يعنيان الانتقال من طرح ذي طابع «ديني» إطلاقي للمشكلة الى طرح تاريخي يتضمن في داخله بذرة نقضه وتصحيحه، أي يحدد آفاق صحته ونسبيته. والفكر بهذا ليس نظريات مستوردة أو مهجنة محليا أو مولدة من عرق عربي أصيل[5]، ولا الأوهام التي تعكس وقائع مباشرة مادية واقتصادية ليس لها هي ذاتها أي أساس مادي[6].

---

(5) تشغل فكرة استيراد الأفكار الموجهة عادة إلى اليسار الماركسي والرد عليها بفكرة استيراد أفكار الغرب الليبرالي كل النقاش والحوار الفكري العربي بين المثقفين منذ فترة طويلة. وقد أراد العروي في كتابه : الايديولوجية المعاصرة، نشر دار الطليعة بيروت؛ أن يثبت للتيار الليبرالي العربي أن كل أفكاره هو أيضا منقولة عن الغرب. هكذا يصبح الناس جميعا سواسية. وإذا كان الكتاب يشكل بحد ذاته اعترافا ذاتيا، إلّا أنه يعكس ما هو أكثر من ذلك : أي التتليم العملي بالقدر الغرب وبترجمة الغرب. والتروي يريد أن يترجم غربا آخر غير الغرب الليبرالي، غربا هيجليا ماركسيا معا.

(6) ما يطبقه بعض مفكري الماركسية الصغار على المذاهب والتيارات الأخرى ينركونه على الماركسية ذاتها. فالماركسية تصبح لديهم على الوقائع الفعلية والحقيقية المطلقة البعيدة عن تحولات الدهر وصروفه. وهي إذن تعكس بصدق وبالضرورة الواقع الذي لا تعمل النظريات الأخرى إلّا على التغطية عليه وإخفائه، ولا تعكس بذلك إلا وقائع وهمية أو تعكس الوقائع بالمقلوب. ولا يلغي هذا الموقف كل إمكانية للحوار الجدي فقط، ولكنه يجعل من كل نقاش محاولة دائمة للكشف عن معايير العلمية وللتمييز بين العلمي والايديولوجي. وبدل دراسة الواقعة بحد ذاتها، وإخضاع المفاهيم القديمة والجديدة لهذه الدراسة (وهذه قاعدة كل كشف نظري ومعرفي جديد) تؤخذ القواقعة ذاتها كوسيلة وحجة لاثبات صحة المفاهيم وتأكيد عمليتها. من هذا المنطلق يجب قراءة وفهم محاولات العديد من المتمركسين الجدد.

إن الفكر هو ذاتة بنية عقلية ذات أسس اجتماعية ونفسية. وإنتاج المعارف. ودراسة نوع المعارف المنتجة في هذا المجتمع أو ذاك، واستيراد المعارف أيضا، وأي نوع من المعارف، يتطلب الكشف عن هذه البنية ودراستها وهي بنية فكرية «مادية» أو موضوعية، ومستقلة مع ذلك عن البنية الاقتصادية استقلالاً نسبيا كما أن للديمقراطية بنية موضوعية، هي المجالس، وتنظيمات السلطة؛ وهي مستقلة عن البنية الاقتصادية والمصانع والتقنيات، أي متميزة عنها.

ولا شك في أن نظام إنتاج المعرفة مرتبط بنظام الانتاج الاجتماعي بشكل عام، لكن هذا لا يمنع من أن يكون لانتاج المعارف والنظريات فاعليته الخاصة. وان يدرس أساسا من خلال نشاطه الأساسي أي نظام التربية والتعليم الذي يكوّن العقل الاجتماعي، أي مجموعة المعارف الضرورية للمجتمع، للانتاج والادارة، والتوجيه السياسي والاجتماعي والتاريخي. وهو ليس المدرسة بجدرانها وأشخاصها من طلبة وأساتذة، وإنما هو بنية اجتماعية، علاقة بين طبقات وفئات مختلفة، تحدد علاقة بين نخبة مثقفة وأغلبية عاملة، أي نوعا من تقسيم العمل. وبقدر تدهور هذا النشاط الذهني يكون تدهور الممارسة في عمل عضلي لا فائدة منه، وتحلل العمل الاجتماعي بكامله.

وبقدر ما يصبح التعليم وسيلة لتكوين سلطة سياسية بيروقراطية وعسكرية يفقد علاقته مع الانتاج، مع المجتمع، ومع الواقع. وعندئذ فإنه يخلق نخبة مثقفة هامشية أيضا معرفتها هي جزء من الحوار الذي تفتحه أمامها اللغة المفهومية الجديدة التي تعلمتها من الثقافة العليا والحضارة، أي من مفكري الغرب. لا يوجد هنا دراسة للواقع، وإنما حوار مع الفكر. والطموح الأعظم للمثقف هو أن يرد على سارتر أو هيجل، أو يناجيهما. المشكلة الفكرية تصبح لديه مشكلة انسجام «العقل الكوني»، أي وجود أسس انسجامه مع العقل الأوروبي.

نظام التعليم يحدد أيضا ـــ بقدر ما يبني العقل الاجتماعي ـــ حدود انتشار المعارف المنشورة، وطريقة نشرها، يحدد الوعي الفردي، أي بلغة عربية أصح، الضمير والوجدان، علاقة الفرد بالفرد الآخر، بالمجتمع، بالأمة، بالعمل، بالموت، بالحياة، بالحرب، بالمستقبل، بالماضي، بالأمل، باليأس، أي كل منظومة الأخلاق والقيم المعنوية.

لا يخلق العقل وعيا مدنيا يضع المصلحة العليا قبل الفردية، ويطرح المسألة العليا على صعيد الأمة، قبل المصير الفردي أو الفئوي أو الطائفي، إلا بقدر ما يستطيع جهاز التعليم وإنتاج المعرفة أن يخلق هيئة مثقفة مستقلة نسبيا عن السلطة وعن الطواف والعشائر

والأقطار والمناطق، والتواريخ التي نشأت منها، وقادرة على أن تفكر من زاوية المصلحة العليا العامة. وهذا التفكير، هو الذي يقوم عليه اثراء وتعقيد الآلية الفكرية والثقافية، أي نشوء ثقافة أبعد مدى من العقل والمذاهب : الثقافة كمجال مشترك من الرموز والمواصلة العقلية بين جميع أفراد الأمة أو المجتمع. وتحوّل العقل الى ثقافة؛ يعني تحول الأفكار المباشرة التي هي وسيلة تلاحم النخبة، إلى رموز وصور وخطوط، وأصوات ما هي إلّا لغة أخرى، متفرعة عن اللغة الفلسفية، قاعدتها وغايتها التواصل مع الشعب. هي لغة التواصل الشعبي، وتواصل النخبة مع الشعب. وعندما يكتب المسرحي أو الشاعر فليمس جمهور الشعب لا جمهور المثقفين. ولهذا أيضا لا تنشأ ثقافة (لغة شعبية ومواصلة شعبية) إلا عندما يكون من الممكن وجود ساحة للتواصل الشعبي ومع الشعب.

عندما تفقد الهيئة المثقفة علاقتها فيما بينها وتظل حبيسة الفئات التي نشأت فيها، تفقد وحدتها، وبالتالي لا تستطيع أن تصل إلى لغة مفاهيم موحدة ذاتية، أي الى فلسفة قومية. وعندها أيضا لا تستطيع أن تخلق ميدانا عاما مشتركا أو تربة صالحة لنمو لغة تصورية وأدبية متطورة. فتنحط الثقافة على جميع مستوياتها وتعم الأمية. والأدب الذي يظهر ما هو إلّا لغة مخاطبة بين مثقفين لا يفهم أحدهم الآخر، وهو عادة لغة مناجاة داخلية ذاتية لكل مثقف؛ تجد معناها وأصلها في مناجاة الرواية أو القصة الغربية وتصبح غاية الأديب العربي هي أن يكون مقروءا في الغرب، أو أن يكتب اللغة الأجنبية ليحقق طموحه وحلمه في أن يُعترف به أديبا.

في خضم هذا الاحباط الذي يشعر به السياسي، كما يشعر به الاقتصادي والأديب، يبحث كل شخص عن خلاصه الفرديّ بشتم الجماعة. ويأخذ هذا الشتم أشكالا «متعددة» وأحيانا، متناقضة في المظهر؛ لكنها مشتركة جميعا في فكرة واحدة : تحميل الآخر مسؤولية الفشل. فالسياسي العصري، المتسلط، والمعارض يكتشف في التراث الاستبداد الديني التقليدي، وفي العشائرية، وفي الطائفية، أو الروح التجارية التي تميّز العرب بنظر البعض وتسيطر على عقول العامة منهم — مكمن وأسباب الاستبداد الراهن، وفشل ظهور أنظمة سياسية حرة، وتحرر سياسي فعلي[7]. والاقتصادي يجد في القيم التقليدية

(7) هنا تأخذ معناها كتابات من نوع ما تفيض به قريحة العديد من الكتّاب «الأوربيين» والذي ينشر في أغلب مقالات الصحفيينَ اليوميين بشكل أكثر تجريبية وأقل انسجاما. ولا شك في أنه سيكون لمثل هذه الكتابات صدى أكبر في المستقبل لدى النخبة العربية الحديثة مع تفاهم أزمة المجتمع والفكر العربيين.

المعادية بطبيعتها للعمل، والمشجعة على الكسل والركود والجبرية والاتكال على الله، والاكتفاء الذاتي مصدر العجز عن استيعاب التكنولوجيا وسبب التخلف الاقتصادي، وبطء التحديث، وتراجع الانتاج الزراعي والصناعي. أما الفيلسوف، والفنان والأديب فيبحثون في جهل العامة وأميتها وخمولها وعدم تنورّها، وانحطاط قيمها ومشاعرها، وانغلاقها، وتعصبها، وتمسكها الأعمى بالدين، وبالغيبيات والأوهام، والسحر والزار، والعجائب والمعجزات(8)، عن أسباب عزلتهم وضعف إنتاجهم، وسكاد بضاعتهم.

ويجلّي المنظرون، خالطين هذا بذاك، في الحديث العام المكرور عن التخلف. ويصبح كل شيء تخلفا؛ العقل العربي، والاقتصاد والأدب، والفن، والسياسة كله تخلف بتخلف، فكيف ينتج فكر غير متخلف من اقتصاد متخلف، وكيف يمكن أن يتطور الاقتصاد بوجود الفكر المتخلف، وكيف يمكن للسياسة أن تتحرر من العنف مع وجود تخلّف الفكر أو الاقتصاد؟! الى آخر ما هنالك من تسلسلات منطقية في الظاهر. ولا شك في أن فكرة التخلف قد جاءت في وقتها لتنقذ الفكر «العربي» من أزمته ودورانه في حلقة مفرغة حول شعارات قديمة، بقيت دون إغناء، ولتعطيه فكرة محورية جديدة شيطانية يلوكها من كل الأطراف، وقابلة لعموميتها ومرونتها أن تلاك في كل الأفواه(9). فلهذه الكلمة الكبيرة الصغيرة معا خاصة كبرى، هي أنها تتحول بسرعة الى سبب ترجع اليه كل الأسباب، وإلى مسؤولية تاريخية كونية تلغي كل مسؤولية جزئية ومحددة لهذا الطرف أو ذاك. فالتخلف هو سبب كل العلل، وسبب التخلف هو الماضي والحاضر معا : التراث

(8) ظهرت مؤخرا كتب كثيرة تحاول أن تنبط التخلف بتقاليدنا (السيئة) المفترض أنها تقوم أساسا على عبادة الخرافة، والسحر، واضطهاد المرأة، واحتقار العقل والعقلانية، وعلى الكسل والجمود. انظر مثلا «مصطفى حجازي» : التخلف الاجتماعي : مدخل الى سيكولوجية الانسان المقهور (معهد الانماء العربي ــ بيروت)، وكذلك «علي زيعور» : التحليل النفسي للذات العربية، بيروت 1977.

(9) تعكس هذه الفكرة عن التخلف ايديولوجية حقيقية لدى النخبة المتميزة في العالم الثالث، فهي تشير الى التمسك بنموذج التطور الغربي كنموذج مثالي يحتذى، وكطريق كوني لا بد أن تمر به كل المجتمعات الراغبة في الخروج من «الهمجية» الى الحضارة، وهي ترجمة طموح النخبة الى إعادة إنتاج هذا النموذج في بلدانها. عن ايديولوجية التطور وانعكاساتها على مثقفي العالم الثالث راجع المقال النافذ لجورج قرم :

— Saper l'idéologique du développement (le Monde Diplomatique), N°289; 1978.

التقليدي الفاسد، والغرب الاستعماري الغاشم. والخروج من التخلف يقتضي تغيير كل شيء ولا شيء. فإذا لم يكن هناك مسؤوليات، ليس هناك نقد ولا أولويات للتغيير، ولا مشكلات محددة، ولا قضايا عاجلة. إذ كيف يمكن أن نمحو كل تاريخنا وماضينا، وكيف يمكن أن نستقل ونخرج من نظام عالمي تسيطر عليه الدول الكبرى؛ في الوقت الذي تصبح فيه لقمتنا ذاتها مربوطة بالمعونات الغذائية الغربية؟

ولفكرة التخلف خاصية ثانية، هي أنها تقود من بعيد منهج النقد، حتى لو بدت حيادية غائمة دون معنى محدد. إنها تركّز النقد على الماضي والتقاليد والعوام من الناس والمتدينين والمتعصبين. وبشكل ثانوي اليوم، على الخارج، على الاستعمار والغرب أو الشرق معا، على الأنظمة المستغلة وعلى الأفكار المستوردة. فاختصار، على الدولة والمجتمع، على المخطىء والبرىء، على الشعب وعلى الحكومة، علـى المثقف والأمي وعلى المرؤوس والرئيس. وفي هذا المنظور ليس من الممكن للنقد أن يتقدم خطوة واحدة.

يتحرك المجتمع... كل مجتمع، ببرامج وسياسات، وتصورات عامة للتغيير، وقيادات وأحزاب ومسؤولين، ومعارضات أيضا؛ حتى عندما لا تكون هذه البرامج والسياسات معروضة بشكل صريح يميزها عن غيرها. وعندما تفشل حركة التغيير يرجع الناقد الاجتماعي الى هذه البرامج والسياسات والأفكار القائدة للمجتمع، ليرى إلى أي حد كانت مسؤولة عن الفشل، لا ليشتم هذا الفريق أو ذاك، ولكن ليبين إمكانية صياغة سياسات موجهة جديدة، تأخذ بالاعتبار نقائص السياسات السابقة. وفي كل عمل نقدي من هذا النوع تحديد للمسؤوليات الفكرية والسياسية، يستدعي اقتراح أشكال جديدة للعمل والممارسة، وتصورات جديدة لتوزيع المسؤولية، كما يستدعي قلب المراتبية، بروز تيارات جديدة وذبول أخرى. وهكذا يتقدم المجتمع، يتقدم الفكر، وتتقدم السياسة، ويتقدم التنظيم الاجتماعي بشكل عام للجماعة.

وليس هناك ما يستدعي الآن البحث عن تفسير سريع لهذا التوجه الفكري لدى المثقف العربي، التوجه القائم على نقد كل شيء، أو تبجيل كل شيء، وموازاة كل الأمور، ومعاملة كل الأخطاء والمسؤوليات بالتساوي، والمغمغة بالكلمات، والتهرب من الحقيقة. فمن الواضح أن المسبقات النظرية غير المعلنة واحدة لدى الجميع، حتى عندما تكون الأفكار المعلنة متعارضة يسارية أو يمينية. وليس من قبيل الصدفة أن المؤلفات التي تظهر اليوم في نقد المجتمع العربي، وتمتاز بأنها توجه النقد على المستوى ذاته للجمهور المتخلف وللنخبة المتغربة، تلقى من قبل القراء التفسير ذاته والفهم ذاته، باعتبارها أولا نقدا مباشرا

باسم التراث للشعب المتخلف المتعلق بالتراث. ولا تفيد الجمل القليلة السياسية أو الفكرية الموجهة ضد هذا النظام أو هذا المذهب أو ذاك، إلّا في إعطاء النص صبغة من الموضوعية الزائفة. أما الجوهر فيبقى هو ذاته، وهذا ما يفهمه بسرعة القارىء (غير النبيه عادة وبالضرورة هنا) المتحفز بطبيعته، وبسبب الوسط الذي يخرج منه، والتربية التي يخضع لها في المدسة أو حزبه السياسي، الى نقد المجتمع في عموميته وتحميله كل الأوزرار.

في الحقيقة لا يعمل المثقفون الحديثون العرب، في نقدهم التخلف وتمثيله بالمجتمع عامة، إلّا على ترسيخ أفكار رجال اليقظة، الذين كانوا يجدون في الخرافة والجمود العقلي مصدر تأخرّ وفتور عالم الاسلام. هذه الخرافة التي لا يمكن أن يحملها إلّا الشعب المغلوب، أصبحت اليوم ذات أشكال متعددة. فهي «الفلهويّة» عند صادق جلال العظم[10]، والسلفية وفقدان الوعي التاريخي عند عبد الله العروي[11]، والجمود والتعصب والثبات عند أدونيس[12]، وأحمد عباس صالح[13]، والرجعية والتعلق بالماضي عند محمود

---

(10) انظر المرجع السّابق المذكور.

(11) المرجع السابق، حاشية رقم 5.

(12) دخل «أدونيس» الى الساحة مع كتابه «الثابت والمتحول» ليعمق هذا الدمج بين الحداثة والثورية أو التغيير الاجتماعي ويساوي بينهما. فهو يسير في الخط ذاته الذي يريد أن يعيد قراءة التراث على ضوء الأفكار الثورية، وأن يحدد العناصر الثورية في هذا التراث. ومشكلة الاستعادة الثورية للتراث تتضمن دائما إمكانية تشويه التاريخ بفرض معايير الحاضر على الماضي. وبغض النظر عن الوظيفة السياسية التي يلعبها تثمين هذا الجانب أو ذاك، في هذه الحقبة أو تلك، فان ما يقوم به هذا التيار الجديد يفترض تقطيع أوصال التراث، وعزل عناصره الواحد عن الآخر بشكل يصبح من غير الممكن فهم التوازن الداخلي للثقافة التقليدية القديمة والوظائف المختلفة التي كان يلعبها في النظام ككل هذا التيار أو ذاك. كل ثقافة تتضمن بذرة الثبات والمحافظة كما تتضمن بذرة التحول والانقلاب والتغيير، وهذا ما يجعل من الممكن لمجتمع من المجتمعات أن يستمر في البقاء، أي أن يتغير وان يحافظ على هويته في الوقت ذاته. والثقافة الرسمية ليست دائما الثقافة المحافظة. والثقافة التاريخية لأمة تتجاوز التيارات الجانبية وتعكس وحدتها في الوقت ذاته. ورفضنا مثلا للثقافة الرسمية السنية باعتبارها الممثل للجمود والثبات يوازي رفضنا اليوم مثلا للثقافة الحديثة الغربية السائدة، ولكل اكتشافاتها في جميع الميادين لصالح الاعتراف «بثقافة» وحيدة ثورية فعلا، هي الثقافة الماركسية التي تنقض الفكر الليبرالي. وننسى عندئذ أن الثقافة الغربية الراهنة الشديدة الغنى والابداع منذ قرون على الأقل، ما هي إلّا محصلة صراعات اجتماعية مختلفة تمثل تاريخ الأمة بما في ذلك نضالات فئاتها الدنيا، وأن الماركسية ما هي إلّا أحد منتجات هذه الثقافة وترجمة لحيويتها، وإن الثقافة الغربية الليبرالية تتطور أيضا بقدر ما تسمح لمختلف التيارات الفكرية بحرية التعبير والوجود.
=

العالم[14]، والعقد النفسية المختلفة عند مصطفى حجازي[15]، وغيره من أولياء المدرسة النفسية العربية المفتونة بتعرفها الجديد على علم النفس والتحليل النفسي.

لكل هذه الانتقادات جذر مشترك. كما لو أن المجتمع العربي كارثة طبيعية وليس مجتمعا بشريا، وليس فيه فئات اجتماعية وتناقضات ولا تصورات مختلفة ومصالح متضاربة وآمال وأوهام. ولها كلها طريقة واحدة زرادشتية في التحليل : هناك دائما الظلام الذي هو المجتمع العربي، والنور الذي هو الفكر المنقذ.

ليس المقصود أبدا الدفاع عن هذا الفكر أو ذاك، أو هذا المذهب أو ذاك؛ وإنما تحديد طريقة صحيحة للبحث. وليس الهدف إبراز رداءة، أو سطحية، أو ضعفة ثقافة المثقفين،

= ولذلك لو حصل أن الماركسية تحولت الى ثقافة رسمية ومنعت حرية التفكير على من تعتبره ممثلا للمحافظة؛ لماتت الثقافة ولتحول التيار الذي كان بالأمس ثوريا تحوليا الى تيار محافظ، وعاد التيار الذي كان محافظا ليصبح قائد معركة الحرية حتى لو لبس لبوس الدين في العصر الحديث. ان ثقافة أمة لا ترد الى عناصرها، وإنما هي كل شامل، ووجود واستمرار التيارات النقدية في الثقافة العربية الرسمية القديمة هو أكبر دليل، وهو في الواقع الدليل على احتوائها للتحول وحيويتها. في الثقافة الغربية الشاملة يجب إذن البحث عن أسباب التقدم والابداع الغربي، وليس في الأفكار الخاصة بهذا التيار أو ذاك.

هذه الطريقة المبسطة في دراسة الثقافة العربية التقليدية التي يهجم عليها اليوم جيش كامل من النقاد والصحفيين والفنانيين أيضا، ليختصروا الثقافة الى تيار، والعقل الى فكرة، تجعل من كل مذهب ممثلا مسرحيا لهذه الفئة أو تلك، وتفقد عملية الثقافة المعقدة كل معناها ومضمونها. وهي تقود مباشرة الى موقف سياسي معاد للشعب، قائم على معاداة ثقافيته «التقليدية»، وهي تختلف عن المحاولات الأسبق التي أرادت أن تترجم الاسلام ترجمة ليبرالية رأسمالية، وكلها تشكل قاعدة للتكديح الثقافي، ولافقاد الجمهور ثقته بهويته القومية، بتاريخه، وبنفسه.

وتعكس هذه الطريقة في الدراسة استلابين : الاستلاب الفكري الذي يصور أن التاريخ يتطور بالأفكار التي تصبح أساس التغير كما يمكن أن تصبح أساس الثبات، والثاني أن كل ما هو معاد للنظام يرتبط بالتحول. ويسير في خط التاريخ والتقدم. وهذه الفكرة الأخيرة هي من أكبر أوهام العصر الراهن وكثيرا ما تقود الى موقف فاشي معاد للجمهور لبطيء التطور والتغير، ومن ثم الى التطرف اليميني أو اليساري.

(13) اليمين واليسار في الاسلام، بيروت 1973، وهو يسير في الخط الأول.

(14) كانت أفكاره عن الثقافة العربية المعاصرة فاتحة الأفكار التي تنظر الى الثقافة نظرة سطحية مبسطة ايديولوجية.

(15) المرجع المذكور سابقا.

فهذا ليس هو جوهر المشكلة الثقافية العربية أبدا، ولا حسنات أو سيئات الثقافة التقليدية، فالمشكلة أيضا ليست هنا. المشكلة الحقيقية للثقافة العربي هي هذا الانشقاق المتزايد بين «ثقافتين» لكل منهما منظومة وقيم ومعايير ووسائل انتشار، وشبكات نقل متميزة، تعزل إحداهما عن الأخرى وتقود الى تكوين جماعتين متنافرتين لا تحتمل إحداهما وجود الأخرى، ليس لغتها بلغة الأخرى ولا لسانها بلحانها، ولا قيمها بقيمها، ولا أيضا آمالها ومطامحها ومثلها بآمال ومطامح ومثل الأخرى. هذا الانشقاق العميق هو الذي يفسر التدهور العام للثقافتين معا : الحديثة والقديمة، جدبهما وذبولهما وتحولهما معا الى اجترار للماضي فعلا، وإلى نسخ لمفاهيم جاهزة عقيمة، هذا التدهور العام هو النتيجة لا السبب؛ وهو يعمل أيضا بقدر ما، يساعد على تغبيش وطمس الواقع لدى الطرفين على إفقاد ممارستيهما كل أفق تاريخي بعيد، ويحوّل الصراع السياسي والاجتماعي إلى مجموعة من ردود الأفعال شبه البيولوجية، فتبدو الحركة الاجتماعية كحصيلة لكوارث «طبيعية» ولصدامات تحيِّد بعضها بعضا. وهذا التدهور هو الذي يحوّل الثقافة ذاتها من أداة تواصل وتوحيد للجماعة إلى باعث حرب داخلية وعدم استقرار؛ فيبطّن الصراعات السياسية بصراعات ثانية، ليست موازينة ولكن متعاكسة تقضي على الوعي الموضوعي بدل أن تساهم في توضيح المعركة السياسية وتفصيحها، وتعمل على إيجاد مخرج وحل للأزمة العميقة التي تلف الجماعة.

والبحث في هذا الطريق يريد أيضا أن يثبت أن أساس المشكلة، والمصدر الدائم لنمو قيم الاجترار والتقليد والتعصب والعدوانية والخرافة والسحر القديم والحديث، ليس التخلف بشكل عام، ولا أيضا التاريخ والتمسك بالتراث ولا نقل الغرب (فهذا أيضا ضروري)، ولكن بالضبط العقلية السائدة، عقلية النخبة السائدة والقائدة والمخططة والمنظّرة للتحول والتحرر الثقافي، أي السياسة الثقافية التي أخذت على عاتقها تحقيق المهمة منذ بداية القرن على الأقل. هذه السياسة، هي التي أدت الى استمرار «الخرافة»، كما أدت الى تحويل «العلم» الغربي الى خرافة أيضا، أي قتلت روحه النقدية المنهجية لتجعل منه سحرا ودواءا جاهزا ووصفات وقوالب وعقيدة وملّة. حولته من بحث إلى مسبقات عقائدية. من طريقة في العمل إلى وسيلة لفرض موقف أو مذهب أو فكرة.

في حكمة العلماء العرب إذن؛ وليس في جهل «السفهاء» يجب البحث عن أسباب القطيعة الثقافية والتدهور الفكري، وانهيار القيم والقواعد المعيارية الأخلاقية والسياسية والفنية. هذا الانهيار الذي يحوّل حياة الجماعة أكثر فأكثر الى جحيم للجميع، الى توتر دائم، وصدام، وعدم رضى، واستلاب، وهيجانات محضة، ونزاعات لا حلّ لها، تدفع الفرد

الى أن يقف تجاه الفرد الآخر بدون لغة، وبدون مقال، وبدون قناعة، وبدون إرادة، وبدون ثقة، وبدون ساحة للاتصال غير العنف. العنف الذي يميّز كل العلاقات في مجتمع فقد كل معايير مشتركة أخلاقية، العنف الذي يعارض بين الأبناء والآباء، بين الجيل والجيل الآخر، بين النساء والرجال، بين المثقفين والعوام، بين القبائل والعشائر والطوائف، والمناطق والأقاليم، وبين الإنسان وذاته.

ليس معنى هذا أن التحديث خاطىء بحدّ ذاته. ليس من الممكن أن تقف الجماعة العربية على قدميها اليوم، أن تصبح أمة حقيقية موحَّدة، وذات إرادة ومستقلة فعليا بدون تحديث يجعلها قادرة على استيعاب التجديدات التقنية الحديثة، وأفضل هذه التجديدات، العسكرية منها والمدنية، الصناعية والعلمية. لكن هناك تحديث وتحديث. والفرق بين هذا وذاك يعكس أيضا التمايز بين مصالح اجتماعية فعلية متناقضة، موجودة في كل مجتمع.

لهذا فإن دراسة السياسة الثقافية للعقود الماضية الأخيرة تتطلب دراسة الفكرة الموجهة، والوسائل والأهداف التي وضعت لها. هذه الدراسة يجب أن تبيِّن الظروف والمناخ الفكري للخيارات التحديثية الثقافية، أي بشكل خاص الصدام مع الغرب، والايديولوجية الاصلاحية التي حملت بهذا التحديث وحددت أهدافه. ووسائل هذا التحديث المؤسسية، من مدرسة وأجهزة إعلام. ثم الخيارات المختلفة والأولويات التي أعطيت للسياسة الثقافية. عندئذ ندرك أن ما حصل لم يكن إلّا سياسة ثقافية تهدف الى تكوين نخبة مستبلة ضائعة ومعزولة لا إلى رفع المستوى الثقافي العام للشعب وتوحيده وتعميق تواصله التاريخي والنفسي والاجتماعي. وتكوين هذه النخبة، لم يعمل إلّا على خلق فئة اجتماعية جديدة تقف في مواجهة النخب القديمة وتحكم بوراثتها، ناقمة ومنقوم عليها في الوقت ذاته، عاجزة عن حل علوم الغرب بقدر عجزها عن وصل حبال الشرق. أصبحت هي ذاتها مشكلة اجتماعية قائمة بذاتها؛ تحتاج إلى إيجاد حل لمشكلاتها : مشكلات استيعابها اقتصاديا وسياسيا وثقافية، ومشكلات دمجها بحياة البلاد، ومشكلات احتوائها سياسيا، شرائها من قبل هذا السلطان أو ذاك. وهي في ظروفها هذه مشدودة بالضرورة بين الهرب الى الخارج، حتى تسمح للنادبين المتخصصين بإثارة مشكلة هجرة الأدمغة باستمرار وتعطيهم موضوعا سهل المتناول لكسب المال، وبين التزلّف للسلطان وحمل عصاته، وتأمين قاعدة اجتماعية للحكومات المعزولة.

التغيير الثقافي الذي كان سياسة خلق لفئة جديدة عصرية قادرة على ربط الشرق بالغرب، وحمل راية التنمية الصناعية والرأسمالية، أدّى الى استلاب من نوع غير ثقافي، إلى

استلاب اجتماعي أضاف الى سلسلة الانقسامات والتمزقات المحلية حلقة جديدة من صراعات «الأديان».

ينبغي أن يدرس الوعي العربي الراهن، اذن، وفي شتى صوره، كمحصلة لسياسة ثقافية، وكجزء من استراتيجية جماعية، لا كتطور عفوي وطبيعي للعقل أو للأفكار عربية كانت أم أجنبية.

وأخيرا، وحتى لا يغبن هذا الكتاب حقه، لا بدّ من التنويه إلى أنه كان من المفترض أن يصدر عام 1978، لكن لأسباب، لم يستطع أن يرى النور قبل اليوم. ولا شك أن المناقشة في هذا الميدان قد تطورت كثيرا منذ ذلك الوقت. وقد أصدرت أثناء ذلك كتابي اغتيال العقل اقتبست فيه بعض أفكار هذا البحث. لكن إذا كنت قد قبلت بنشره الآن، رغم هذا التأخير، فلأنني رأيت أن المسائل الأساسية التي يتعرض إليها ما زالت راهنة، وان الزاوية التي يتناولها منها ما زالت لم تطرق بعد. وقد حاولت أن أحتفظ الى أقصى حد بالنص الأصلي وبالنبرة التي صدر بها، والتي تعكس إلى حد كبير المناخ الفكري الذي كان سائدا في ذلك الوقت، والذي تميّز بسوء فهم عام لردود الأفعال الشعبية على سياسات التحديث الفظة التي ما زالت متبعة حتى اليوم. وكان من الطبيعي إذن أن يركز البحث على نقد هذه السياسات ولا يتعرض إلّا عرضا إلى مخاطر الانغلاق الفكري والثقافي وهو ما حاولت أن أتجاوزه في الكتاب التالي.

الفصل الأول

في سوسْيُولوجيا الثقافة

من الاستقلال إلى التبعية :

حكمت حركة غزو الرأسمالية الغربية للمجتمعات التقليدية الزراعية، وحركة مقاومة هذا الغزو، كل التاريخ الحديث لشعوب الشرق. وكان نصيب الشعوب العربية في تلقّي الغزو ومقاومته وفيرا وعظيما. وإنه لمن الخطأ أن نعتقد أن محور العملية التاريخية العالمية هذه قد تغير اليوم، رغم الأشكال المختلفة التي تظهر وتختفي، والتي تجسد هذه العملية. ويظهر تاريخ الشرق اليوم أكثر من أي وقت مضى كجزء من تاريخ الغرب، وتاريخ توسع الرأسمالي وتطوّرها، لدرجة أصبح من المستحيل معها تتبع تاريخ مستقل له، ويتبلور الطموح لصنع هذا التاريخ المستقل لدى الشعوب التابعة بمحاولة دائبة وشجاعة لبناء اقتصاد قومي متكامل وإرادة سياسية. ودراسة تاريخ الشرق ستتجسد أكثر من أي وقت في دراسة هذه المحاولة المستمرة المخفقة تارة والمتقدمة تارة أخرى، لتكوين الأسس المادية والمعنوية لتطوّر حر أكيد ومضمون. ولن يكون بامكاننا فهم هذه المحاولة في أشكالها وتجسداتها الأخيرة، إذا لم نفهم أولا المحاولات الأولى التي سبقتها، والخط التاريخي العام الذي حكم ويحكم حركة التطور هذه، ويجعل كل خطوة جديدة امتدادا لما سبقها من إخفاق أو انتصار.

وقد بدأ التغيير في البنى الاجتماعية الفكرية بما فيها البنية الذهنية، مع بداية الصدام مع الغرب وخلال الحرب الطويلة التي أعقبت ذلك. ولهذه الحرب بين الشرق والغرب مضمون اجتماعي وتاريخي، وموضوع هو التوسع الخاص بنمط الانتاج الرأسمالي، وبالعلاقات الرأسمالية في التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية التقليدية في آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية. والمقولة الأساسية لهذه الحرب هي أن توسع العلاقات الرأسمالية في البلدان العربية، كان يعني وما يزال توسعا لعلاقات الهيمنة الخارجية لعالم أوروبا والغرب عموما على المجتمعات التابعة. هذا التوسّع هو حامل هيمنة قومية واضطهاد قومي. ولا شك في أن هذا التوسع في حمله لعلاقات هيمنة قومية جديدة لأوروبا على سائر شعوب العالم القديم قد ساهم

أيضا عن طريق رد الفعل الذي أحدثه في خلق قومية جديدة في هذا العالم على حجم الرأسمالية التابعة الناشئة، تقلّد القومية الأوروبية وتستلهمها، وتعيد النظر بكل الأشكال التقليدية لوحدة واستمرارية الجماعة السابقة، وتحدد معالم جماعة جديدة لا تستلهم حدودها التاريخية والفكرية والاقتصادية والسياسية من أغراض التصدي للغزو الخارجي، ولكن بالعكس من أغراض التأقلم مع هذا الغزو، أي تسير نحو خلق كيانات رأسمالية كاريكاتورية شبيهة بالكيانات القومية الأوروبية للقرن التاسع عشر.

إنها التكوينات القومية التي تنشأ في أعقاب وخطى الرأسمالية المركزية، حول مصدر أساسي للمواد الأولية أو حول طريق تجاري عالمي، أو حول منطقة استراتيجية ممكنة.

وأعيد تشكيل الدول والقوميات على هدى ميزان القوى الجديد والتزاحم الامبريالي على اقتسام العالم ما قبل الرأسمالي واقتسام ثرواته. وهذا هو أساس نشوء الحركات القومية الإقليمية العربية الموحدة بين «الجنسية والهوية القومية».

والتكوينات القومية الحديثة في العالم العربي بقدر ما تستلهم بناء رأسمالية هشة تابعة بالضرورة، وتتعيش منها، تعكس شكلاً جديدا من أشكال توسع العلاقات الرأسمالية العالمية. أي أيضا علاقات الهيمنة القومية لفريق من القوميات على قوميات أخرى. و«القومية» لا يمكن أن تتكون هنا إلّا كقومية خاضعة، أو أن تنكر نفسها، أي تعمل على إيجاد علاقات تضامن جهوي وإقليمي صالح لتلبية غرض الاستقلال، والتصدي للغزو الأجنبي. أي أن تتحوّل إلى قومية شعبية، محورها النضال ضد توسع العلاقات الرأسمالية نفسها. وهذا يفسر كيف أن نشوء تيار القومية القطرية الحديثة، لم يأتِ كاستجابة لنشوء طبقة اقتصادية قومية وسوق محلية موحدة، أو جانحة للتوحيد ولكن أساسا كامتداد لتوسع الهيمنة الاقتصادية والفكرية والسياسية للبرجوازية الغربية. جاء تكوين القوميات في العالم التابع كتلبية لحاجة توسع نمط الانتاج والعلاقات الرأسمالية إلى إعادة صياغة وتشكيل العالم التقليدي حسب متطلبات نموّه وهيمنته المطلقة. جاء كتجسيد لخضوع دولة ما قبل الرأسمالية إلى أغراض نمو برجوازيات محلية كمبرادورية تابعة وخادمة للأجنبي. وستظهر في مواجهة هذه القوميات الشكلية الانفجارات القاعدية لمشاعر قومية تتجاوز الاطار الوضعي الحديث للدول الجديدة، وتستلهم الحدود القومية القديمة قبل الرأسمالية. لكن هذه الانفجارات لم تستطع في أي بلد من بلدان العالم الثالث، بما في ذلك العالم العربي، أن تتحوّل من ايديولوجية قومية معارضة الى حقيقة وواقع معاش. وذلك لأن مصالح الفئات الحاكمة ظلت هي السائدة والمحددة لمجرى التطورات الاجتماعية والسياسية.

وكذلك أيضا جاءت حركات رسملة العالم التابع، وتوسيع هيمنة العلاقات الرأسمالية فيه؛ بطريق الغزو الخارجي أو التحديث الداخلي لا لتقوي من استقلال هذا العالم، وتطوير إنتاجه، وتحسين ظروف استقراره السياسي والاجتماعي. وحريته الفكرية، أي لتقوي من وجوده القومي، ولكن بالعكس من ذلك لتدمر أكثر فأكثر أسس هذا الوجود، ولتعمق التبعية، ولتنسف آخر عناصر وحدة وترابط التشكيلات الاجتماعية التابعة. وشكلت العناصر التي حاربت من أجل «التحديث» الفكري والمادي للمجتمعات التابعة على الطريقة الرأسمالية، رأس حربة موجهة ضد الشعب ومصالحه، وجسرا للانهيار الاجتماعي الكامل وللخضوع المطلق للأجنبي.

وضعت المرحلة الأولى من التوسع الرأسمالي المجتمعات الرأسمالية الغربية في موقف مجابهة مباشرة مع دول ما قبل الرأسمالية. ولم يستدع التوسع للعلاقات الرأسمالية في البدء تحطيم الوحدات الاجتماعية التقليدية سياسيا أو فكريا، ولكنه اكتفى بتلغيم واحتواء فائضها الاقتصادي عن طريق خلقه طبقة كمبرادورية محلية أو أجنبية، تعمل على جباية وتوجيه ومركزة هذا الفائض وتحويله مباشرة ــ أو عن طريق استهلاك المنتجات الصناعية الرأسمالية ــ إلى المركز. وبقيت الوحدة الاجتماعية العميقة خلال تلك المرحلة بأكملها مستندة إلى عمق الوحدة الفكرية والثقافية للجماهير وعمق الترابط السياسي (وحدة النخبة السياسية العربية في نهاية القرن 19 لا تقارن بانفصامها اليوم) وبقيت هذه الوحدة العميقة لفترة قريبة قاعدة للمقاومة السياسية الكبرى للتوسع الرأسمالي، أي لتوسع الهيمنة القومية للغرب. وبقي الوجود المادي العسكري أو السياسي المباشر للأجنبي ضروريا لتأكيد هذه الهيمنة القومية، وضمان توسع تغلغل العلاقات الرأسمالية في التشكيلات الاجتماعية قبل الرأسمالية. وبقي الصراع يأخذ لهذا السبب شكل صراع دائم بين الشعوب التابعة وبين الممثلين المباشرين للغرب القومي والرأسمالي، الذين ظلوا على الأغلب ممثلين أجانب عن الأمة، مهما كانت أصولهم الاجتماعية أو الجنسية.

وفي المرحلة الثانية، مرحلة التوسع العام للرأسمالية، ورَسملة العلاقات الانتاجية والاجتماعية في البلدان التابعة، الذي رافقه أيضا تكديح متعاظم للجماهير الشعبية، وخلق جديد لبرجوازية محلية تابعة، أصبحت الهيمنة الخارجية تستدعي تحطيم البنى السياسية التقليدية نفسها، أو الأسس السياسية التقليدية لوحدة الجماعة والأمة التقليدية. وأعيدت صياغة الحدود القومية في العالم العربي منذ بداية القرن العشرين بشكل جديد يضمن، عن طريق خلق برجوازيات محلية إقليمية فقيرة ومعدومة الأفق، هيمنة الرأسمالية العالمية والغرب على الشعوب التابعة. وكان هذا التقسيم بحد ذاته وسيلة لتحطيم البنى السياسية

القديمة، وإخضاع الطبقة الارستقراطية البيرقراطية، وفك وحدتها وإجبارها على الاستسلام؛ والتعامل مع الأجنبي كان أيضا إحدى وسائل تحويلها إلى طبقة كمبرادورية. وعلى هذا الأساس نشأت التشكيلات «القومية» السياسية في العالم العربي اليوم وتمّ الاعتراف بها. وتمت عملية تبريرها الفكري بالنهضة الكبرى للفكر الاستشراقي والاتنولوجي الاستعماري، الذي قدم لكل وحدة جديدة، تاريخا قوميا خاصا بها نبش عنه فيما قبل تاريخها الحي والحقيقي الحاضر، في فترة ما قبل الاسلام، أو عن طريق البحث عن خصائص إقليمية متميزة عرقية جغرافية (النيل). أو ثقافية ميتة. ودون التقليل من أهمية الفوارق الاقليمية الموجودة في كل أمة حديثة رأسمالية أو قديمة ما قبل رأسمالية، فإن وحدة الجماعة السياسية لا علاقة لها بالفروق المحلية، بل إن هذه الفروق قد تلعب دورا رئيسيا في تكامل الجماعة ووحدتها. هذه الوحدة المستندة إلى توازن اقتصادي وفكري عميقين وتاريخيين يعبران عن منحى تطوّر الاقتصاد ما قبل الرأسمالي، ويعكسان نمط توازنه الخاص في منطقة معينة من مناطق تحقّقه.

وبقيت الهيمنة القومية للرأسمالية الغربية خلال المرحلة هذه لا تستند إلى النفوذ المباشر للأجنبي وحضوره الدائم، ولكن إلى التوازنات السياسية التي خلقتها، والتي عطلت كل إمكانية لنشوء حركة اجتماعية سياسية شعبية. كان الخضوع القومي هو الثمرة لوضع انسدَّ فيه كل أفق أمام الصراع الاجتماعي العنيف الذي كانت قد شهدته المرحلة الأولى من التوسع الرأسمالي، والذي أخذ شكل ثورة للعلماء، ووراءهم الجمهور، على الرجعية المحلية، والاستبداد، والظلامية التقليدية للأرستقراطية العاجزة المنحلة.

خنقت التقسيمات والتوازنات السياسية الجديدة كل التمردات الشعبية وصفّتها دون أن تتمكن هذه التمردات من أن تأخذ شكل تمرُّد جماعي، أو تتجاوز الأفق الأقوامي السخيف الذي أزكت ناره ونفخت فيها الفكرة القومية الوضعية الجديدة، وبدل الصراع الاجتماعي الحي والمتجدد، أساس تجدد شباب الأمة ودمها في كل عصر، سالت الدماء غزيرة وبدون حدود للدفاع عن حدود القبيلة والطائفة والعشيرة والاقليم. وأخضعت الجماهير الشعبية للكمبرادوريات الناشئة المنحطة واضطرت إلى السير وراءها. وهكذا تحول الصراع من صراع سياسي ضد الطبقة الحاملة للتأخر والتبعية والجمود إلى صراع بين الجماهير الشعبية نفسها. وكل السياسة العربية لا تقوم إلّا باللعب على هذه التناقضات شبه القومية الاقليمية، وتغذية نار الأحقاد بين الشعوب والطوائف والعشائر والأقليات العربية، وخلق الفتنة.

لكن ما زالت وحدة الجماعة العربية ـــ رغم نزعاتها ـــ تستلهم أساس وحدة فكرية تاريخية ـــ رغم اهتزازها ـــ شديدة العمق. ويستدعي الاخضاع المطلق للشعوب العربية وللجماهير اليوم للرأسمالية وللغرب، التصفية النهائية لهذه الوحدة الفكرية. أي تشتيت وتمزيق وحدة الأغلبية الشعبية نفسها، وتمزيق صفوفها وحرمانها من كل وسيلة للتفاهم والنضال المشترك. إن اخضاع الشعوب العربية للرأسمالية العالمية يقتضي اليوم بالدرجة الأولى إخضاع طبقاتها الشعبية المتماسكة للرأسمالية المحلية وللبرجوازية التابعة. وهذا الاخضاع كي يكون مطلقا ونهائيا، لا يكتفي ـــ كما كان في المرحلة السابقة ـــ بالقمع السياسي، وحرمان الشعب من التنظيم أو العمل المستقل السياسي، ولكن أيضا وأساسا بالقمع الفكري والتحطيم العقلي الذي تقوم به الدعاية الدائمة الوحيدة الجانب، واحتكار الاعلام، والنخبة المثقفة التي باعت نفسها، كما يقوم به أدب غث منحط، وفن استلابي جنسي أو تجاري رخيص. إن ما نحن بصدد رؤيته اليوم هو تحطيم عقلي بعد التحطيم المادي الاقتصادي. وهذا التحطيم هدفه نزع الجماهير من كل نظام القيم التاريخي، ومن شعورها بالكرامة والعزة، والاستقلال عن السلطة، وحرية التفكير، واحترام الانسان، واحترام القيم من عدالة وتعاون ومساواة وتضامن جماعي. إنه زرع عقلية أنانية، حقيقرة، منحطة، مادية، تضع كل فرد من أفراد الشعب في وجه أخيه، وتجعله عدوا له. وستكون هذه العقلية القاعدة الفكرية الضرورية لهيمنة طبقة ونظام اجتماعي قائم على النهب، والسرقة، والغش، والاختلاس، والأنانية وعبادة المصلحة الفردية، والمادة.

وبقدر ما يظهر اليوم توسع العلاقات الرأسمالية في المحيط التابع، بحاجة إلى تلبية مطلب طبقة محلية برجوازية شديدة النهم لتقليد الغرب، كما هو بحاجة لتلبية مطالب تحويل القيم نحو الغرب الرأسمالي، فإن هذا التوسع يفترض ويستدعي زيادة الاستغلال المحلي، وتوسيع علاقات النهب والسرقة والإفقار المطلق للشعب. وهذا الإفقار يتطلب بحد ذاته تحطيم آخر مواقع المقاومة الشعبية : هذه الوحدة الفكرية العميقة، وهذه المثل العليا التي ورثها من تاريخه وثقافته التاريخية.

العرب وقضايا التجديد الفكري :

لم ينجم التغيير الفكري عن «استثمار» عقيدة جديدة، كالعقلانية الليبرالية، ويقتضي إذن ـــ كما حدث في الغرب ـــ تثبيت منظومة قيم اجتماعية تحقق للجماعة التوازن الجديد المنشود، ولكنه نجم عن نزع كل عقيدة ومنظومة قيم من الحياة الاجتماعية. وهكذا ظهرت

العملية الثقافية التحديثية كقطيعة لا كارتباط جديد، وكتجريد للانسان من تربية لا إعادة تربية، ونشر «للجهل» لا محو للأمية. واذا كان استثمار العقيدة الليبرالية قد أدى الى تحرير العقل كمرحلة أولى في طريق بناء منظومة قيم وتواصل ثقافية جديدة في الغرب، فإن التغيير الفكري القائم على تحطيم العقيدة التقليدية، وتفكيك منظومة القيم القديمة، واللغة، وعلاقات التواصل والمفاهيم معا... لم ينجب إلّا الانسحاق، وفقدان التوازن، والاستلاب للغرب.

وهكذا كان الاطار النظري لهذه الحرب المعلنة ضد الشرق، صراع العلم الغربي ضد الدين الشرقي، وكان من المفترض ان انتصار العلم على الدين سيحقق للفكر العربي قاعدة ثابتة للنمو والتفتح؛ تظهر آثارها في تحسين الاختيارات السياسية والاجتماعية، وفي تسليح المجتمع بسلاح عقلي ماضٍ يوجهه في معاركه اليومية والقومية. كان من المفترض أن التقنية «العلمية» للفكر، أي تمثل واستخدام المفاهيم والطرائق العلمية الغربية التي صنعت وصهرت في غمار التجربة والصراع العقلي الغربي البرجوازي ضد الظلامية الدينية الاقطاعية، كان من المفترض أن هذه التقنية ستعطي اذا حلّت محل التقنية الفكرية المتخلفة الفقيرة للعصر البائد، بمفاهيمها التي مضى عليها الدهر، وبالتوازنات النفسية الراكدة التي تخلقها، ديناميكية جديدة تتيح لنا إمساك الحقيقة من قرنيها، وتوجيه الممارسة الانتاجية أو الاجتماعية بطريقة علمية لا تخطيء. هكذا حلّت الايديولوجية العلموية محل الرؤية القديمة لدى النخبة المثقفة. وحاولت الفئة الأولى العلمانوية أن تستفيد من الداروينية لتفرض مفاهيم الوضعية الغربية. وحلّت حكمة الطبيعة مكان حكمة الشريعة، على الصعيد المعرفي الفلسفي، أما على الصعيد السياسي فحلّت العقائد «العلمية» محل المذاهب الدينية، والتحليلات الاجتماعية محل التأويلات الفقهية، وتركت مفاهيم العدالة، والحق، والخلافة مكانها لمفاهيم الاشتراكية، والديمقراطية والجمهورية.

هذا الصراع بين الدين والعلم، كان هنا جزءا من الصراع بين الهيمنة الأجنبية والاستقلال الذاتي. وكان مضمون الاصلاح الحقيقي هو إعادة صياغة النظام العقلي للمرحلة قبل الرأسمالية وقاعدته الدين حسب حاجات السيطرة الجديدة، العقلية والسياسية. وظهر العلم للبعض رديفا لكفر الطبقة الجديدة بالشعب واستقلالها عنه. وظلّت حدود هذه الاصلاحية هي حدود إخضاع الدين للعلم دون إزالته، ولكن بتحويل العلم نفسه إلى دين، أي إلى عقيدة سياسية مطلقة وحصرية لا إلى منهج عمل وبحث. وإلى علموية ترفض الحوار مع الآخر وحرية الفكر. كانت هيمنة ايديولوجية ترد على مطلب هيمنة طبقة جديدة متعالية، مادية، «طبيعية» في نشأتها، وآلية تجديد إنتاجها على

شعب متدين. وبقدر ما كان احتواء هذا الدين ضروريا لهيمنة الطبقة الجديدة، كانت العلمنة دينية، وبقدر ما استندت هذه الهيمنة على ابقاء الشعب في مستوى الخضوع المطلق كان تديين العلم. افترض العلم منذ البداية الدين، واستندت عقلانية الطبقة الجديدة على تديينية الشعب السائرة باستمرار نحو الانغلاق والتعصب(1).

وبقدر ما كانت العقلنة تعني تأكيد هيمنة طبقة برجوازية جديدة عديمة الأفق والحيوية الاجتماعية والاقتصادية، جاء نقد الدين ليتحوّل الى وسيلة سياسية تخدم هيمنة الطبقة الصاعدة، ولتضمن تبعية وتخلف وتدهور التشكيلة الاجتماعية العربية. أصبح العلم إيديولوجية، وفقد كل أسس حيويته وديناميكيته الغربية، أصبح مذهبا مغلقا ووسيلة تضليل وإرهاب للشعب المتدين. كانت حدود العقلنة مرهونة بحدود الهيمنة الفكرية التي تتطلبها سيطرة الطبقة الجديدة، ولم تخلق أية حيوية جديدة في الوعي الاجتماعي، وإنما جاءت لتحطم هذا الوعي ولتتحداه كما يتحدى الكفر الايمان. لم تستطع لهذا السبب أن تتحول من علمنة نخبة صغيرة مثقفة إلى تيار اجتماعي شعبي أولا، ولم يستطع العلم ثانيا أن يستقل عن الايديولوجية، ليخلق نظام مفاهيم وتقنية عقلية جديدة. وحددت القاعدة الاجتماعية، لانتشار العلم، حدود استقلال هذا العلم عن الايديولوجية (المادية الآلية أو شبه الآلية). وبقدر ما ضاقت قاعدة العقلنة (أي نشر وتعميم المفاهيم والمناهج والوسائل العقلية الحديثة) الاجتماعية، انحط العنصر الاستقلالي الانتاجي «الحيادي» في العلم، وتغلب العنصر الايديولوجي التابع للسياسة، والهادف الى تأكيد سلطة طبقة معينة لا خدمة الانتاج الاجتماعي التابع للسياسة، والهادف إلى تأكيد سلطة طبقة معينة لا خدمة الانتاج الاجتماعي، والمتوقف في تجديد نفسه على تجديد شروط تسلط الطبقة الأولية على الوحدة والتوازن الاجتماعي.

وكما عجزت الرأسمالية، بقدر ما جاءت معبرة في تغلغلها عن تسلط قومي خارجي، عن تحديث المجتمع العربي؛ عجزت العلموية التي جاءت وبرزت كوسيلة لتسلط طبقة عميلة للرأسمالية ومرتبطة بها، عن عقلنة الفكر العربي. وكما أن تحديث المجتمع العربي يتوقف اليوم — أكثر من أي وقت مضى — على النضال ضد الرأسمالية، حيث يمكن أن يصبح

(1) انظر حول التيار التحديثي وأطروحاته الأساسية :

— Hourani; A.

Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939, London 1967.

— Karpat; K.H. Political and social thought in the contemporory Middle-East; London, 1968.

نقل التقنيات الغربية (وليس علاقات الانتاج الاجتماعية الرأسمالية) مع تحويرها في خدمة الأغلبية والشعب، لا خدمة الأجنبي، كذلك لا يمكن عقلنة الفكر العربي إلّا بالنضال ضد العلموية التي جاءت لتعكس ايديولوجية هيمنة طبقة أقلية على الشعب بدل توفير شروط التحرر العقلي للجميع. وهذا النضال يعني الكشف عن العلاقات الايديولوجية التي تكمن وراء هذه العلموية، ووراء كل علموية، ووضع التقنيات العلمية في خدمة العقل العربي. وهكذا، فان نقد الدين الذي قامت به البرجوازية في المرحلة السابقة، لا بد أن يستكمل اليوم في نقد العلم والعلموية التي تستدعي العقائدية الدينية، أي نقد نمط التحديث العقلي الذي يستدعي المحافظة العاطفية والدينية، ونمط التقدم الذي يستدعي الرجعية ويبعثها.

كيف كان العلم دينا وايديولوجية؟

دخل العلم في المرحلة الأولى كفلسفة إنسانية، فلسفة التقدم، ضد فلسفة الجبرية والقناعة. حل الايمان بالطبيعة خالقة ومبدعة الأشياء محل الايمان بالاله مبدع الكون. والطبقة الجديدة التي نالت موقعها الاجتماعي بحكم قوانين الطبيعة لن تتركها إذن وتتخلى عنها بضغط من حكم قوانين إلهية متصورة أو فعلية. الايمان بالطبيعة هو أيضا إيمان بالحقوق المكتسبة. الايمان بالقانون الوضعي هو إيمان بالقانون الذي وضع الطبقة البرجوازية الجديدة في قمة السلطة والثروة والمجد. لكن لهذا السبب بالذات سيرفض القانون الإلهي القانون الوضعي، سيرفض الشعب الحقوق المكتسبة، وسيصبح الإيمان بالحق الإلهي هو الرفض العفوي للحق الوضعي. للواقع المفروض(2). إن الوضعية ليست علم المعرفة، ولا تعبّر عن الحقيقة المطلقة الثابتة، ولكنها بالعكس من ذلك هي أيضا ايديولوجية ارتبطت بطبقة غربية أجنبية مفروضة بالقوة والعنف الأجنبي. والعلم المستند إلى الوضعية لا يصبح علما فعليا إلّا عندما تتحول الوضعية الى ايديولوجية كل المجتمع، كل الطبقات. عندما يتحدد موقع كل فرد في المجتمع من خلال تقسيم العلم الرأسمالي، ومن خلال لعبة مصلحية واحدة يشترك فيها الجميع. العلم هو جزء من عقلانية عامة اجتماعية اقتصادية وثمرتها. ليست الوضعية إلا ايديولوجية العقلانية الواقعية الجديدة. وبقدر ما

(2) مشكلة تطور النزعة المادية الدهرية شغلت الأفغاني منذ نهاية القرن الماضي، وقد كرّس لها كتابه في الرد على الدهريين، كما لو كان يتوقع المصير الطبيعي لحركة الاصلاح، يستبق الرد على خطر التطور في هذا الاتجاه. انظر الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة. وكذلك حديثا :

— Berkes, N. The developement of secularism in Turey, Montreal 1964.

تتحول هذه العقلانية الى عقلانية اجتماعية معممة وشاملة، تخلق أيضا شروط نمو علم جديد، أو تقنيات علمية جديدة، تخلق ظروف نمو المعارف التجريبية والنظرية الضرورية للانتاج والتنظيم الاجتماعي، تخلق ظروف نفيها كايديولوجية طبقة واحدة، أي تخلق علما وضعيا. وبقدر تعميم العقلانية الوضعية، تفقد هذه العقلانية صفتها الايديولوجية (أي خدمتها المطلقة الحصرية لطبقة معنية)، وتصبح قاعدة التفاهم الاجتماعي العام المشترك، تصبح وعيا وعقلانية للمجتمع ككل. وبقدر ما تفقد صفتها كايديولوجية، تتيح إمكانية نمو العلم، أي انتاج المعارف الاجتماعية الضرورية للانتاج الاجتماعي، لإنتاج مختلف المصالح.

إن جذور تطور العلم الوضعي قائمة في تطور الواقع المادي والاجتماعي للمجتمع الصناعي. ونقل هذا العلم الوضعي الى مجتمع آخر — ما قبل الرأسمالي — يحوّله مباشرة إلى ايديولوجية تعكس تمايز طبقة جديدة وتصوراتها. وأشكال نقل العلم الوضعي لدينا يظهر إلى أي حد انتقل كايديولوجية، ونقل منه بشكل خاص طابعه الايديولوجي : أي ايديولوجية الغرب الوضعية لا تقنياته العلمية. وبقدر ما أن الطبقة البرجوازية المحلية التابعة تستند إلى نظام مغلق فاقد لكل حراك اجتماعي، تظل العقلانية الوضعية ايديولوجية طبقية. إن تعميم العقلانية الوضعية ظل مستحيلا لأن تعميم نمط الحياة الصناعية نفسه مستحيل. إن تطور نمط الحياة البرجوازي لدى أقلية اجتماعية يستند هنا أولا على تعميق نمط الحياة والاستهلاك قبل الرأسمالي، بل نمط حياة قائم على التجويع المطلق والإفقار المطلق.

أما في البلاد التابعة، فإن فشل العقلنة يعكس الأزمة العميقة والدائمة للنظام الرأسمال الجديد التابع وللسلطة الجديدة التي تحتاج هي ذاتها كي تستقر إلى دعم المحافظة على الفكر السائد التقليدي، وعلى تغذية وجود فكرين وعقلين وايديولوجيتين، إنها تعمل على نشر الأمية لا محوها، الأمية الفكرية المطلقة. وعلمويتها ما هي إلّا فزّاعة وصبغة، القصد من التمسك بها وإبرازها هو إرهاب وقمع الشعب بالعبارات العلمية ذات الطابع السري واللغزي. والطبقة الحاكمة تغذي الجهل من جهة لترفع شعار العلم من جهة أخرى، ولتظهر نفسها أمام الشعب باعتبارها الطبقة الوحيدة المدركة لمشاكله، والقادرة على حلها وعلى إنقاذه من الهلاك، هو المتخلف الجاهل الكسيح. إن العلموية ما هي هنا إلّا الوجه الآخر للأمية، وحامية هذه الأمية وغلافها. لكن لهذا السبب بالذات لا تتمخض الايديولوجية العلموية عن أي علم أو تقنية علمية جديدة. ولهذا السبب يفقد المجتمع كل عقلانية أي كل تناسب بين الوسائل والأهداف، سواء على صعيد الممارسة العلمية أو

الايديولوجية أو السياسية أو الانتاجية. تتحول الايديولوجية إلى غش وكذب وخداع فكري، أما العلم فيتحول إلى بهلوانية نظرية، ولعب بالمفاهيم، وتلاعب بالأفكار وغموض، وسطحية، وتأملات مجردة.

كل مجتمع مستقر يتميز بوجود وتطور عقلانية علمية واجتماعية، أي معايير مضبوطة للعمل والتفكير تميّز الجزئي عن الكلي والعرضي عن الثابت والرغبة عن القانون. ولا تستقر هذه العقلانية إلّا عندما يختفي كل طابع قصدي ومباشر للقسر الايديولوجي، ولا تظهر الايديولوجية إلّا من خلال العلم. يظهر إنتاج الهيمنة الفكرية للطبقة السائدة، أي أيضا مفهومها وتصورها للحياة والمجتمع، من خلال إنتاج المعارف الاجتماعية الضرورية للانتاج، أي من خلال العلم. عندئذ يصبح شكل إنتاج المعارف الضرورية هو الذي يضمن إنتاج الايديولوجية السائدة ويعبر عنها. ولهذا يأخذ العلم نفسه هنا شكلا ايديولوجيا، أي ينتقل من مرحلة علوم جزئية متناثرة، هي مجموعة من تقنيات البحث في ميادين متفرقة من الحياة والطبيعة، إلى مرحلة صياغة مفهوم عام للعلم، وترتيب وتصنيف للعلوم، وللنظرة العلمية، أي نظرية المعرفة نفسها، فيصبح بحدّ ذاته الفلسفة التي تحدد رؤية الأفراد لواقعهم ومجتمعهم. لا يوجد هنا إذن عملية خاصة لانتاج الايديولوجية السائدة. يصبح إنتاج الطبقة السائدة رهنا بإنتاج تنوع الحاجات، تنوع المفاهيم والعلوم، تنوع المدارس، تماما كما أن القسر الاقتصادي القائم على إنتاج متعارض للحاجات والكماليات يترك مكانه لانتاج جديد تظهر فيه الكماليات نفسها، كجزء لا يتجزأ من تطوير الحاجات. هنا أيضا في مجال الايديولوجية، الفكر يصبح إنتاج الهيمنة، هو إنتاج للاختصاصات العلمية بدل أن يكون إنتاجا موزعا بين العلم والايديولوجية، ولا يعود هناك تخصص بين منتجي المعارف الضرورية للانتاج (العلماء)، وبين منتجي الأفكار والتصورات والمذاهب الشاملة (الايديولوجيون). كل علم يتحول الى مذهب وتصور للعالم. وكل عالم وعلم يصبح ايديولوجية. ولذلك في بلدان الرأسمالية الأكثر استقرارا وانجازا يزول كل الطابع الشمولي النظري للفكر وللمعرفة، وتسود الوضعية والتجريبية والوضعية المطلقة. لا حاجة عندئذ لفرص ايديولوجية معينة إنما طريقة الحياة ورؤية الأمور المشتركة هي التي تعمل على استقرار النظام وحفظ وحدته. إن الهيمنة الاجتماعية والوحدة الفكرية تتم من خلال إلغاء كل ايديولوجية، والاكتفاء بالكشف عن العلاقات القائمة في هذا الميدان أو المجال وذاك. وهذه هي الوضعية المطلقة، أكمل تعبير عن العقلانية الرأسمالية.

ونقد الايديولوجية الرأسمالية هناء ليس شيئا إن لم يكن نقدا للعلم الذي يصبح محور

الصراع وميدانه الأساسي(3).

في هذا السياق التاريخي والاجتماعي إذن وليس في افتراض عقلية إسلامية جامدة أو متميزة عن العقليات الدينية الأخرى، ينبغي فهم العوامل التي تدفع الأديان في المجتمع العربي إلى مقاومة عملية الفصل بين الديني والدنيوي، وتمسكها بأن تكون، إضافة الى عقيدة العبادة والخلاص الروحي، ايديولوجية فاعلة في تكوين الوعي السياسي وفي إقامة المؤسسات الاجتماعية عموما. وهذا لا يعني أن الارتباط في الاسلام بين الدين والدنيا لا يستند الى أسباب ذاتية أهمها في نظرنا انطلاق الاجتهاد في موضوع المؤسسات الدستورية والقانونية منذ البدء وخلال قرون عديدة من منطلقات دينية.

فقد ارتبط في العصر الحديث، الدفاع عن الاسلام كحامل لهوية قومية جماعية في مواجهة إرادة الهيمنة الغربية بالدفاع عن المواقع والمكانة والهوية الشعبية في مواجهة الطبقة الصاعدة المحلية، وذلك بقدر ما ارتبط صعود هذه الطبقة بمسايرتها للغرب واعتمادها عليه ومشاكلته كإطار لتميزها الاجتماعي وشرعيتها. ومن هنا بقي الاسلام مركز استقطاب وتكوين لقوى اجتماعية سياسية معارضة تزداد قدرتها وأهميتها كلما زاد تغريب النخبة السياسية الحديثة وابتعادها عن الشعب ومسايرتها للغرب.

وبهذا أمكن للقيادة الدينية أن تطمح إلى لعب دور اجتماعي تنافس فيه القيادات السياسية، ومما يضخم من هذه الطموحات أن الأحزاب السياسية تحشد جميعها، يساريها ويمينيها، ضمن نفس الشريحة الاجتماعية الحديثة، وفي الواقع دون اعتبار للأوضاع الاقتصادية للأعضاء. فليس لدينا أحزاب طبقية بمعنى الكلمة.

ويتيح هذا الوضع فرصة كبيرة للسلطة القائمة كي تستغل التنافس بين القيادة الدينية والقيادات السياسية، بل كي تعمقه حتى تصبح مركز التوازن الوحيد في المجتمع. وأكثر ما تخافه هو حصول تحالف ما بين الحركات الدينية وبعض أطراف الحركة السياسية اليسارية أو اليمينية. إذ إن ذلك يعني مباشرة انهيار النظام.

---

(3) يجب الاستفادة هنا من تمييز التوسير بين العلم والايديولوجية : «الايديولوجية هي نسق (لها منطقها وشدتها الخاصة)، للتمثيل (الصور، العرف، الأفكار، أو المفاهيم تبعا للحالات) ذو وجود ودور تاريخي في مجتمع ما، وبدون الدخول في مشكلة العلاقات بين العلم وماضيه ــ الايديولوجي ــ نقول : ان الايديولوجية كنسق للتمثيل يتميز عن العلم في أن الوظيفة الاجتماعية التطبيقية تتغلب فيها على الوظيفة النظرية أو وظيفة المعرفة».

وهذا يعني، أنه بالرغم من وجود تناقضات كبرى في الفلسفة العامة لهذه الحركات، إلّا أن مضامينها الاجتماعية والسياسية ليست ثابتة مطلقا. وهي تتبدل حسب تبدل قاعدتها الاجتماعية وتغير أشكال علاقتها بالسلطة.

نحن نعرف أن كل ايديولوجية كبرى وهذا أحد مبادئها، تقوم على تضمين قطبي التناقض، أي على احتواء عناصر تصورين متناقضين للعالم، التصور الشعبي وتصور الطبقة السائدة. ولا تستطيع أن تسود التصور الثاني إلّا من خلال إظهاره كجزء لا يتجزأ من التصور الأول. وتتم العملية عن طريق الاعتراف بمبادىء التمايز والعدالة معا، لكن حسب أولويات وتمفصلات خاصة لهذه العناصر والمبادىء تؤكد هيمنة الفكرة التي تخدم استمرار السلطة ووحدة واستقرار النظام. والاسلام كغيره من الاديان (بقدر ما أن وظيفة الايديولوجية هي وظيفة اجتماعية لا علمية معرفية) يتضمن التصورين المتناقضين لعالم التشكيلة الاجتماعية التقليدية. وحسب ميزان القوى الاجتماعي تسود العناصر الفكرية السلطوية أو العناصر الشعبية.

ويمكن القول : إن الشعب يحتفظ ويردد باستمرار في إسلامه اليومي أفكار العدالة والمساواة، والأحاديث التي تدعو إليهما والى التضامن (لا يدخل الجنة امرؤ نام وجاره جائع). بينما تردد الطبقة الاقطاعية أفكارا تقول «وخلقنا بعضكم فوق بعض درجات». الايديولوجية لا تصبح كذلك، أي لا تقوم بوظيفتها الاجتماعية إلّا اذا استطاعت أن تحقق الوحدة على أساس الاعتراف بمصالح الجميع الفكرية، وأن تضمن هذه العناصر في صلبها من خلال نظام تمفصل خاص لهذه الأفكار.

ويستطيع التيار الفكري أن يصبح ايديولوجية عندما يستطيع أن يخرج من نطاق الفئة الضيقة، ويدخل صفوف الجماعة الواسعة، ولا يتمكن من ذلك إلّا اذا أكد فيه أيضا على مصالحها. وعمق انفصال الايديولوجية عن التيار الفكري لطبقة من الطبقات، وظهورها اذن بمظهر حيادي مستقل يعكس عمق التناقضات التي تحتوي عليها أو تقوم عليها هذه التناقضات؛ وهذه الاستقلالية التي تسمح بوجود عقيدة واحدة، تبدو صالحة للجميع، هي اعتراف أيضا بهامش حرية كبير، بهامش تفسير وتأويل لا محدود يعمل على بلورة الصراعات السياسية اليومية وعكسها. وهكذا تميل الايديولوجية الواحدة نحو اليسار أو اليمين حسب ميزان القوى الاجتماعي. وعندما ينقلب ميزان القوى تماما لغير صالح الطبقة السائدة تفقد الايديولوجية كل توازنها الداخلي، وتنهار، وتصنع الجماعة المتحررة من عباراتها ورموزها ايديولوجية جديدة، هي نفي كلي للأولى. أما إذا كانت الايديولوجية عبارة عن

تيار فكري يعكس مباشرة مصالح طبقة فإنها ستفقد وظيفتها الموحدة وطابعها الشمولي، وستفترض حتما نشوء ايديولوجية معادية في مواجهتها، ولن يكون هناك مجال للالتقاء. لا تسود أفكار الطبقة السائدة إلّا عندما تعترف في داخلها، وفي إشكاليتها بأفكار ومصالح الجماعة العليا. وهكذا بقدر عمق هذا الاعتراف تشعر هذه الجماعة بتأكيد حقها في الوجود. وتزيد الممارسة السياسية من الايمان بهذا الحق عندما تنزلق الايديولوجية في ترتيب أفكارها مع ميزان القوى الاجتماعي. والشكل المقدس الذي تأخذه كل ايديولوجية، دهرية أو دينية، نابع من المسبقات والمصادرات الضرورية لكل ايديولوجية كي تغطي على التناقضي الذي يكوّنها. أما المضمون الحقيقي فهو مضمون زمني، دنيوي. إن المسبقات الفكرية والمسلمات (الدين) ضرورة لا بد منها لصياغة الأفكار الاجتماعية المتعلقة بمصالح مادية مباشرة متعارضة (أي الدنيا). إذا مسّت هذه المسلمات ظهر التناقض العميق بين فكرين متعارضين اجتماعيين، أي ظهرت الدنيا كما هي، لكن ظهرت أيضا في صورة حرب معلنة دموية بين طبقات المجتمع. إن تجاوز هذا التناقض يتم على الصعيد الذهني بتقديس مسلمات جماعية تعترف بها جميع الطبقات ــ الأفراد. فحرية الفرد وملكيته مسلمة مقدسة في الايديولوجية الرأسمالية، وحرية الفرد تعني حرية الرأسمالية في تملك وسائل الاستغلال والقمع، وأيضا حرية البروليتاري في التصدي للرأسمالي، وفي امتلاك وسائل الاستغلال والقمع اذا استطاع. وبقدر ما تسمح هذه المسلمة بوجود شعور بالمساواة والاعتراف المتبادل بمصالح الطبقات المختلفة المحلة الى أفراد ومواطنين، تسمح بتجاوز التناقض بين الطبقات المالكة لوسائل الاستغلال والطبقات المستغلة. إن الايديولوجية الفردانية، تسمح كالايديولوجية الجماعية، كل على طريقته، بأن تفكر جميع الطبقات أنها مضمونة المصالح. ولكن سيادة حرية الفرد الرأسمالي على حرية البروليتاري تتحقق في ترتيب عناصر هذه الحرية : في سيادة حرية التملك والملكية على حرية التصدي للاستغلال. حرية الفرد المقدسة تفترض اذن واقعا غير مقدس، تفترض أساسا حماية وضع الأفراد المالكين اليوم، وتضمن نظريا حرية الأفراد الطامحين إلى الملكية. وتجعل من جميع الأفراد عبيد الملكية والبضاعة التي هي أحد أشكالها.

الملكية المقدسة ليست إلا مسلمة كقدسية الفرد، واذا وضعت هذه المسلمة موضع الشك ظهرت كما هي : طبقات حرة فعلا لأنها مالكة لوسائل استعباد الآخرين وطبقات مستعبدة فعلا لأنها لا تملك إلا حرية النزول إلى سوق العمل. البرجوازي والبروليتاري لهما الحق نفسه في السكن في قصر أو في كوخ. ان دين الفردانية ليس إلّا شكل تجاوز اجتماعية وطبقية الدنيا الرأسمالية ونفيا لها دون التخلي عن عناصرها. فالفردانية تضمن

مصالح الطبقات كلها شكليا، لكنها تسود مصلحة طبقة واحدة عمليا.

عند تغيير ميزان القوى الاجتماعي واهتزاز مواقع الطبقة السائدة تأخذ أولويات الايديولوجية الفردانية ترتيبا جديدا : الحرية السياسية للفرد أهم من الحرية في الملكية. وتطالب الطبقة المعدمة بتوسيع القاعدة الديمقراطية للنظام، الأمر الذي يفترض أحيانا ضرب الحق المقدس في الملكية إذا أصبح يعيق حرية الأفراد وحياتهم. لكن أكثر من ذلك يمكن أن تأخذ حرية الفرد معنى ماديا.

وحرية الفرد الحقيقية السياسية والمدنية لا تتم وتتحقق إذا كان هناك من يتحكم بحريته المادية، بمعاشه وطعامه ومسكنه. حرية الفرد المطلقة في المجتمع الرأسمالي تفترض نفي حرية الطبقة المسيطرة على وسائل الاستعباد، أي تفترض نفي مسلمتها الأساسية ومعانقة مسلمة جديدة : حرية الفرد لا تتحقق إلّا اذا تحققت حرية الطبقة المنتجة التي يكون الفرد أحد أعضائها.

إن ايديولوجية الفردانية تقوم أساسا على تناقض، فهي تعني حرية المالك، وحرية المملوك وهذا مستحيل. ولا تقوم بوظيفتها إلّا اذا اعتقد المملوك أنه سيصبح مالكا في يوم من الأيام، أو أنه حر فعلا ماديا وحقيقة، لأنه حر مدنيا، (امكانية) له حق في التملك، ولو صوت انتخابي كالمالك وله اسم، وهو سيد كالآخرين، وله بطاقة الهوية نفسها التي للمالكين. إن فعالية ايديولوجية الحرية الفردانية تقوم على اللعب بمستويات الحرية نفسها. تظهر الحرية المدنية والسياسية كما لو كانت معادلة ومطابقة للحرية المادية الفعلية. تظهر كما لو كانت ايديولوجية تسوية عادلة. لكن في الواقع هناك تناقض بين وضع الطبقة العاملة وبين حريتها الشكلية. وهناك تناقض في مفهوم الحرية نفسها كأساس للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد. فالحرية بقدر ما هي حرية للمالك تتضمن استغلال المملوك، لكن بقدر ما هي تعطي للمملوك الحق في أن يكون مالكا أو يرفض نظريا العبودية تظهر كما لو كانت أساسا للعدالة والمساواة، أو كما لو كانت تعترف بمصالح الطبقة الأخرى. الحرية الفردية ــ كايديولوجية ــ تريد أن تتخطى واقع أن حرية الفرد لا يمكن في مجتمع مكون من طبقات أن تتحقق إلّا في اطار حرية الطبقة التي هو جزء منها. الحرية الفردية تغطي على الحرية الطبقية الاجتماعية. هي أيضا دين أي ايديولوجية ومسلمة تقوم على تناقض، وتحاول أن تحل تعارضا دنيويا، هي علم تنظيم التسوية الاجتماعية والسيطرة الفئوية والوحدة. لكنها ليست قائمة على وهم محض. ان جوهرها ــ وقوتها ــ هو مبدأ المساواة في شروط تحقق الانسانية.

والدين هو كذلك محاولة لحل مشاكل دنيوية. هو أساسا دنيا. وبقدر ما يزداد نفوذ الطبقات الشعبية في الصراع السياسي وعبر التاريخ يزداد الجانب الدنيوي أهمية في الدين، ويبرز أكثر على حساب المسبقات : العقائد الأولى المسلم بها. يصبح «أصل الدين المعاملة». واذا أصبح دنيا، دخلت في تفسيره المصالح الاجتماعية وصار بامكان الجماعة العاملة أن تفرض بعض تفسيراتها : مصلحة الأمة، مصلحة الجماعة،... الخ. وتزداد قوة الوظيفة السلطوية مع ازدياد هيمنة المسلمات على المعاملات في ترتيب المسائل الدينية نفسها. أما عندما تنزل الايديولوجية إلى الممارسة، إلى حل المشاكل الواقعية فإنها ستواجه التناقض الاجتماعي. وفي هذه الساحة العملية تستطيع الطبقات العاملة أكثر أن تفرض، من وراء المسلمات، أفكارها؛ أي مصالحها ورؤيتها.

وعندما تضعف السلطة التقليدية يعاد ترتيب أقسام الدين من عبادات ومعاملات، ويعاد ترتيب المسائل الخاصة بالمعاملات نفسها. يصبح الله رب الفقراء، الذي يأمر الظلم والظالمين باحقاق الحق والعدل، قبل أن يأمر باحترام الملكية أو بالطاعة لأولي الأمر، أو الصيام والاعتكاف في البيت. وتظهر أقوال وأحاديث كانت غائبة عن الوعي الاجتماعي مثل : «عدم معاقبة السارق إذا كان محتاجا»، وإنما معاقبة الدولة التي لم تؤمن العمل والغذاء، ومثل «كلمة حق عند سلطان جائر»... الخ. ومثل «كاد الفقر أن يكون كفراً»، ومثل من «نام شبعان وجاره جائع فطعامه النار»، ومثل «غنى الغني من فقر الفقير»... الخ.

طالما كان النظام القائم حيويا، لا تعمل هذه الأقوال إلّا في مساعدة النظام على تعديل نفسه بتذكيره بنقائصه ودفعه الى تجاوزها. لكن عندما يضعف ويفقد السيطرة على الوعي الجماعي، تزداد فعالية هذه الأقوال، وتأخذ مقدمة المسرح الشعوري. ويبحث الناس كما هو الأمر اليوم عن أسس الاشتراكية في الاسلام، وقد ارتبطت حركات التجديد الاسلامية جميعا، بالعودة إلى عدالة العقود الأولى. وقد حاولت الكبرادورية والبرجوازية الحديثة أن تحتوي الاسلام، وأن تعيد صياغة مسائله بشكل يخدم التراتب الاجتماعي الذي خلقته، وذلك من خلال التحالف مع القيادة الدينية. وهذا الاحتواء له تاريخ وليس من الصعب أبدا الكشف عنه.

منذ القرن التاسع عشر، وحتى منتصف القرن العشرين، حاولت الاصلاحية أن تعقلن الفكر الديني. اكتشفت فيه تقديس الملكية الفردية والحرية الفردية، وحرية المرأة، والديمقراطية الثورية، وتحليل الفائدة رغم النصوص الجوهرية حول تحريم الربا؛ وتقديس العلم،

بما فيه العلم المتعارض مع بعض آيات القرآن. «العلم لا يمكن أن يتعارض مع القرآن، واذا تعارض يجب تأويل الآيات القرآنية، لأن الاسلام لا يمكن أن يتعارض مع العلم».

لكن الاسلام لم يصبح ايديولوجية السلطة القائمة بعد انهيار الطبقة ــ الدولة البيروقراطية القديمة. البرجوازية استثمرته كمعطى في الوعي الشعبي. لكنها لم تستطع أن تصوغه كاسلام رأسمالي، وأن تنشره في الأوساط الشعبية. ومع انهيار وضع البرجوازية في السلطة، وبتفاقهم أزمتها تعود السلطة الدينية إلى الاستقلال عن النظام، وفي استقلالها أيضا تخضع لضغوط شعبية، وتزداد هيمنة العناصر الفكرية العدالية والثورية. ويمكن أن نتوقع انتعاشا جديدا للفكر الديني السياسي الشعبي(4).

لكن ساحة الايديولوجية الاسلامية تضيق في ميدان الدنيا. إن دنيا جديدة رأسمالية قد فرضت نفسها. ويشعر المسلم أكثر فأكثر أن المفاهيم الاقتصادية والسياسية والعلمية الاسلامية تصبح أقل إجرائية وفعالية. ويميل الاسلام الى أن يتكون في المستوى الشعبي كمجموعة من المعاملات والمواقف الأخلاقية الخاصة بعلاقة الفرد بالفرد الآخر، ويتجنب أكثر فأكثر المغامرة في ميادين السياسة العليا، والتنظير الحقوقي والاقتصادي. ويفقد اذن نفوذه كايديولوجية مستقلة فعّالة أمام ايديولوجيات جديدة أو أكثرها انحطاطا تجعل من الفردية أساسا لحرية الفرد التي لا تحدها حرية الفرد الآخر، ولكنه قدرتها الذاتية على الاستعباد. إنها حرية قتل الآخر.

إن فصل الدين عن الدنيا، أي تحقيق النصر على العنصر الأكثر فعالية وإيجابية في الدين، لم يقلل النفوذ الاجتماعي له في الحياة اليومية ولكنه أعطاه أبعادا جديدة وجعله محول التحقق الذاتي والأصالة بقدر ما جعل من الواقع الجديد دنيا غريبة عن المجتمع وغريبة عن وعيه ورموزه ومفاهيمه وصوره وتخيلاته. دنيا لا كبقية الدنيا، دنيا خاصة لا تنتظر لتحقيق حسابها في الآخرة، في الغيب، ولكن تقيم على أرضها الجنة والنار. دنيا هي في الوقت نفسه يوم حساب.

---

(4) من إيران الى تركيا مرورا بالبلاد العربية تبدو المعارضة السياسية الدينية هي الأكثر جذرية وحيوية، بجناحها السلفي المحافظ واليساري الثوري. وتبدو اليوم القوة الوحيدة القادرة في ظروف تشديد القمع على توفير الحد الأدنى من الارتباط بالجمهور وتنظيمه وتحقيق بعض الانتصارات، وذلك بالرغم من انسداد أفق المستقبل أمامها بسبب أن الواقع يهرب من تحت اقدامها كلما ازدادت عملية التحديث وزاد تغريب المجتمع.

وهذا الحساب يختلف هو الآخر عن حساب الكتاب، ويزعزع في مفارقته إيمان الناسكين : حساب عسير للمخلصين ويسير للكافرين : عسير للمنتجين، ويسير للسارقين وآكلي كبد الأطفال والمناضلين. الحسنة بالسيئة والسيئة بالحسنة. هناك دنيا كاملة من الأفكار والرموز والقيم والاحلام تنهار.

إن الذين تعلقوا بنقد الدين دون تمييز قد وقروا نقد السياسة التي أخضعت الدين لمصالحها الخاصة، وساهموا، بغض النظر عن نواياها، في تسويد ايديولوجية دهرية متخلفة ومنحطة. فنقد الدين لا يصبح ذا معنى، إلّا اذا تم نقد الايديولوجية السائدة «الدهرية» التي استخدمت وتستخدم الدين وتفسره حسب حاجتها، وإلّا فان هذا النقد سيبقى إبرازا للايديولوجية التي جعلت من نزع الدين إلغاء لكل قيمة إنسانية. إن نقد الدين يجب أن يبدأ بنقد «العلم» الذي حطم وزعزع الديني ليبني عالما جديدا أكثر استغلالا وقبحا.

إن نقد السلطة يجب أن يبدأ بنقد الايديولوجية السائدة في القيادة، ايديولوجية النظام، التي ليس لها ذمة ولا دين، لا إيديولوجية العامة من الناس الذين عكس تعلقهم بالدين وما زال دحر دنياهم وإفقارها، وحرمانها من كل علم. إن الدين الشعبي هو التعبير الأعمق عن فقدان كل دنيا شعبية. لم يبق إلّا الآخرة. ولهذا يندفع الوعي الديني أكثر فأكثر الى التشبث بالغيب، هو استدعاء للرحمة، وتعبير عميق عن فقدان كل إيمان بالأرض. الآن بدأ يتكون الدين بالمعنى الغيبي في الشرق. دين القرون الوسطى الدين — الخلاص، لكن ما زال لم يتكوّن المخلِص. الآن بدأ الدين يفقد عقلانيته وأسسه الدنيوية ليتحول إلى شكوى مطلقة مجردة وغيبية، تعكس الظلم المطلق للنظام الأرضي الدنيوي. بدأ يتحول إلى تحقق للأرضي في السماوي. بدأت السماء تصبح أساس الأرض.

ذلك أن المؤمن، إذا ترك نظام القيم الذي يحدد له حقوقه وواجباته أي أيضا إطار كفاحه من أجل مصالحه، فانه سيبقى بدون مرشد لهذا الكفاح، طالما أن العلم السياسي الراهن بقدر ما بقي علم نضال النخبة ضد الشعب والخاصة ضد العامة لا يمكن أن يقدم له أي مرشد يستند اليه.

من نقد الايديولوجية الى نقد السياسة الثقافية :

غاية كل بحث اجتماعي ومرماه هو أن يتحول الى بحث في التاريخ. أي أن يكشف عن قوانين الحركة الظاهرة التي يدركها. وأن يدمج هذه القوانين الجزئية في قانون كلي عام لحركة

المجتمع ككل. وفهم التاريخ وتركيبه وصياغته، يعني أيضا وأساسا تحوّل المعرفة من معرفة وصفية الى ممارسة، أي إلى صناعة التاريخ. كل معرفة اجتماعية تصيغ إشكاليتها على أساس تحويل الواقع، تتحول بالضرورة إلى معرفة تاريخية، وتدمج معطياتها في إطار معرفة أشمل منها، أي تتحول بالضرورة من الوصف إلى التركيب. عندما ندرس أفكار النخبة السائدة العربية، لا نريد أن نظهر بنية هذه الأفكار والعوامل التي لعبت في تكوينها، التاريخية والوظيفية، ولكننا نحاول أساسا أن نفسر حركة التاريخ الاجتماعي العربي الذي يكون تطور البنية الفكرية أحد محاوره وأسسه الرئيسية. واذا برز أن نمو هذه الأفكار لم يكن إلّا جزءا من حركة واندماج هذا المجتمع في التاريخ العام الرأسمالي لتبعيتها، فلأن هذا الفكر اكتفى بوصف الواقع وعكسه، ولأن تاريخه هو تاريخ انحطاطه وعجزه، ولأن هذا المجتمع ليس له إلّا تاريخ فقدانه المتدرج لتاريخه الخاص، أي تاريخ تخلفه وتبعيته وهزيمته المتواصلة. لم يكن «تخلّف» هذا الفكر وتبعيته إلّا انعكاسا «لتخلف» وتبعية وانهزام النظام الذي أنشأه، أي الخط الذي سار عليه.

الدراسة الاجتماعية الجدية التي هي جزء من الدراسة التاريخية لا يمكن أن تتلخص في الكشف عن الأسباب والعلل، ولا أن تطرح إشكاليتها وموضوعها في اطار البحث عن الأسباب. إنها بالضرورة اعادة ترتيب حركة الواقع بحيث يصبح من الممكن فهم ما كان، أي كشف الخيط المرشد في هذه الحركة. أي أيضا الكشف عن ميادين العطل في هذه الحركة. التاريخ يكشف عن المغزى ويبني المعنى، لا يبحث عن الأسباب. هذا المغزي هو أيضا ملخص الحركة التاريخية أي اتجاهها وثمرتها.

وتحليل هذا الفكر من خلال منهجية تاريخية تعمل على إعادة تركيب الحركة التاريخية في الذهن، يقتضي تحديد مكانة الفكر بشكل عام في حركة التطور التاريخي. ولكي نحدد هذه المكانة يجب أن نعيد النظر في تصورنا ومفهومنا للفكر. فحتى الآن يرتبط هذا المفهوم بما ينتجه المفكرون والنخبة المثقفة من أفكار وايديولوجيات ومذاهب. واذا بقينا حبيسي هذا المفهوم نكون قد حكمنا على أنفسنا أن ندرس المشكلة الثقافية من خلال دراسة مختلف المذاهب الايديولوجية التي أنتجها المثقفون العرب منذ قرن أو أكثر. وفي هذه الدراسة لن نجد أي مرتكز للكشف عن أسباب ما وصلنا إليه. فالأفكار كلها صحيحة اذا لم يكن معيارها الواقع الاجتماعي والتاريخي، وليس هناك فكر خاطىء في اذته. إنما يجب البحث عن المغزى الحقيقي لهذه الأفكار في النظام الاجتماعي الذي يبرز وحده وظيفة ومكانة هذه الفكرة أو تلك، وعملها، ولماذا ظهرت. وهذه واحده يفسر أيضا

كيف أن الأفكار التي تبدو في الظاهر مفتقدة لكل أساس منطقي، ولكل انسجام ذاتي وداخلي لها على العكس من ذلك منطقها ووظيفتها في النظام الاجتماعي.

وإذا بقينا في اطار النقد الايديولوجي الذي يميز الفكر العربي اليوم نكون قد غطينا على الطابع الايديولوجي لهذا الفكر، ودخلنا في الشَّرَك الذي ينصبه هو ذاته للقارىء، عندما يحوّل المسألة الثقافية إلى مسألة ايديولوجية. ونكون قد رددنا على المنطق الايديولوجي بمنطق ايديولوجي مشابه، ودخلنا في حلقة مفرغة لا مخرج منها.

الخروج من الثقافة السياسية (أي من المنطق الايديولوجي لدراسة الثقافة) إلى السياسة الثقافية، يعني في الوقت ذاته إعادة قلب الحركة المنهجية للبحث، وإعادة قلب للمفاهيم أيضا، وللمسائل المختلفة التي تنتج عن معالجة مشكلة الثقافة.

سنعتبر اذن أن النظام الثقافي، والايديولوجيات والأفكار المختلفة تعبير عن سياسه ثقافية، عن اختيارات محددة في ميدان التنمية الاجتماعية بشكل عام وفي ميدان التحرر العقلي والتنمية الثقافية على الخصوص. هذه الأفكار تعكس إذن في الوقت ذاته نمط تطور المجتمع العربي القائم على إعادة إنتاج النموذج الغربي الرأسمالي دون الوصول إليه، كما تعكس إعادة إنتاج هذا النموذج على الصعيد الثقافي : أي تكوين هيئة مثقفة علمية وأدبية متمثلة للمفاهيم والمعارف الغربية العصرية، أي مفاهيم ومعارف الحضارة السائدة اليوم على المستوى الكوني.

لكن تكوين هذه الهيئة لا يؤدي هنا إلى النتائج ذاتها. إذ إن الوظيفة الاجتماعية والانتاجية التي تملأها في الغرب وفي مجتمعاتنا مختلفة كل الاختلاف. وهي لا يمكن أن تملأ الوظيفة النموذجية التي أدت إلى خلقها في الغرب إلّا في إطار نظام اقتصادي وسياسي مختلف يتميز بحرية الصراعات الاجتماعية، وبالتطور الدائم للمشروع الفردي وبالتوسع الاقتصادي والتقني. وعندما يتغير هذا الاطار الاجتماعي تتغير أيضا وظيفة الهيئة الثقافية. نحن نرث من الغرب وظائف جامدة من خلال تبنينا لبنيات محددة ولمؤسسات غربية لم تنشأ إلّا في سياق تاريخي، صناعي وسياسي وثقافي شديد الخصوصية. وهكذا بدل أن تقوم الهيئة الثقافية العصرية التي نرعاها بتحقيق التوازن والتواصل الاجتماعيين عن طريق تجاوز الصراعات المادية وحسمها في التسوية الفكرية، نجدها تدخل هنا كطرف في هذه النزاعات، كطرف مستقل، وتتحول الى صنف اجتماعي وطبقة لا إلى سلاح يقود سلما أو عنفا إلى إيجاد مخرج للصراعات الاجتماعية الرئيسية.

والخروج من المنهجية الايديولوجية إلى دراسة السياسة الثقافية، يعني التحوّل الى دراسة الثقافة كبنية اجتماعية مستقلة موضوعيا عن إرادة كل فرد وعن الأفكار والايديولوجيات التي تظهر هنا وهناك، وتعكس الوضع الاجتماعي لهذه الفئة أو تلك. عندئذ يمكننا أن نفهم سبب بقاء أو موت هذه الفكرة، أو مجموعة القيم الأخلاقية والمنطقية هذه أو تلك، وبالتالي نستطيع أيضا أن نتوقع التطورات الثقافية الممكنة والاتجاهات العميقة للتحول الثقافي. واذا استطعنا أن نبين خطر ظهور التحلل الثقافي، أي فقدان القاعدة الثقافية المشتركة التي تشكل أحد عوامل تكوين كل أمة، أمكننا أيضا أن نبحث عن وسائل التدخل المادية والتنظيمية لاصلاح المنظومة الثقافية واستدراك الخطر، وإعادة توجيه الواقع الثقافي المحلي، ومن ثم الواقع الاجتماعي، في حدود ما تساهم به العملية الثقافية من أثر في هذا التطور الاجتماعي العام. وبهذا المعنى ان نقد «التخلف» الفكري والثقافي السائد : المحافظة من جهة والتغريب من جهة ثانية، يتطلب نقد السياسة الثقافية المتبعة من قبل الحكومات، والمسبقات الفكرية، والأطروحات النظرية التي سندت هذه السياسة وما تزال تؤسس لها.

أول هذه الأطروحات :

1 — إن بث ايديولوجية معينة هو جوهر العملية التحديثية. إن التحرر الفكري للمثقف يجد في ايديولوجية التحرير الثقافي تعويضا عن عزلته وتجسيدا لهذه العزلة. ينظر المثقف للتاريخ كما لو كان تطورا للثقافات، للوعي وللعلم، ويقيس هذا التطور بتطور الثقافة، وينسى أن الثقافة هي أساسا علاقة اجتماعية.

2 — إن الثقافة هي مجموعة أفكار وعادات قديمة أو حديثة مستقرة في الذهن. ويكفي أن يقوم بالدعوة العلمية حتى تتغير، أي يحولها من بنية موضوعية كغيرها من البنى الاجتماعية الى فكرة «وهمية» ليس لها أي أساس موضوعي ومادي. وينسى بالتالي الوظيفة الاجتماعية للفكرة، كما ينسى القوانين الموضوعية أيضا لتغييرها. هو يعمل كما كان يعمل أصحاب الرسالات؛ لكنه في الوقت نفسه الذي يعتبرها بدون أساس موضوعي يجعل منها مركز ومحور التغيير الاجتماعي، أي يقدس الوهم، كما لو كان يؤمن بالروح المطلقة القدسية، بالنار المقدسة التي اختص بها الآلهة والمتفوقون والعظماء. وهذا تبرير لدوره وتقديس له باعتباره حامل عنصر شديد الفعالية لا يستطيع حمله إلّا هو.

3 — إن سبب التخلف، أو «الفتور» هو الدين، أو العقائد التقليدية المحافظة المعادية للعلم والعقل. نحن ندعي أن أسباب الاخفاق العربي اليوم في التحرر والنهضة

والانطلاق الروحي والفكري ليس المحافظة الدينية ولكن بالعكس العقلانية العربية. فهي الايديولوجية السائدة والموجهة منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم، وهي التي بقيت في السلطة، واستخدمت الدين سياسيا، وأخضعته لمصالحها، ولم يحدث أن استولى الدين على السلطة ووجّه نمو المجتمع؛ فهذا مستحيل. وعندما يحدث أن تتحكم فئة متدينة بالسلطة تتنكر هي ذاتها لمسبقاتها الفكرية وتتحرر منها، اذ يفترض الاحتفاظ بالسلطة التكيّف مع العصر والحضارة، وهذا التكيف هو مفتاح التحديث العقلي وظهور عقلانية جديدة عصرية. لا يمكن التعامل مع الغرب بدون تغيير المفاهيم والعقلية التقليدية.

4 ــ إن العقل كوني، واحد، ومشترك لدى الجميع. وإن ما هو صالح للغرب صالح للشرق، وإن الثقافة الغربية لا تعكس واقعا اجتماعيا تاريخيا محددا، ولكنها تعكس نمو وتطور العقل البشري والمعارف الانسانية بأكلمها، وهي ثروة الانسانية جمعاء. والتمسك بهذه الثروة لا يعني التخلي عن الشرق وإنما يعني الاستيعاب الدائم للمعطيات والمكتسبات العقلية أينما وجدت.

5 ــ نحن نعتقد على العكس أن سبب الفشل في التحرر العقلي العربي هو بالضبط التركيز على العقل بدل النقل، أي على النخبة بدل المجتمع، والايديولوجية بدل الثقافة. وهذا يحكم كل السياسة الثقافية العربية منذ النهضة.

6 ــ وفشل التحرر العقلي لدى النخبة كما لدى الشعب، أي في المجتمع بشكل عام، وغياب نشوء روح علمية صحيحة يرجع الى هذه السياسة، أي الى فشل عملية تعميم المعرفة. وكل معرفة لا تعمم تصبح وسيلة سيطرة سياسية واجتماعية، ويعمل الفريق الذي يملكها على خلق هالة سرية حولها تجعلها غير قابلة للانتقال والنقل، صعبة وغير ممكنة، ومجهولة من قبل الأغلبية، هي لخدمة هذا الغرض. وكل الاستعمال الارهابي والقمعي لكلمة العلم هو لخدمة هذا الهدف.

العلم هو باختصار وبالأساس نقل للمعارف. هذا النقل بقدر توسعه يفتح إمكانية التصنيف والضبط والنقد والتمحيص والنقل؛ يصبح بالضرورة أساس العقل.

7 ــ يجب الكشف عن فشل التحرر العقلي (سيادة الجهل، والايديولوجية، وغياب الروح العلمية الصحيحة، والاكتشافات النظرية، والوعي السليم بالواقع، والتحكم بالمصير الذاتي للمجتمع) في دراسة سياسة النقل، وليس في دراسة العقل الغربي (هل هو ملائم أو غير ملائم للشرق) ولا في دراسة العقل الشرقي (هل هو معاد أو غير معاد للعلم وللعصر). ففي الغرب ــ كما في الشرق ــ معارف حقيقة اجتماعية وطبيعية تكون أساس الخبرة

البشرية. لكن طريقة تصنيف هذه المعارف هنا وهناك وطريقة تفسيرها ووضعها في إطار نظرية معرفية، أي أدلجتها، هي طريقة تعكس وضعا اجتماعيا وتاريخيا خاصا وصراعا اجتماعيا متميزا هنا وهناك.

8 ــ وما حدث بالضبط لم يكن نقل المعارف الغربية كمعارف، وإنما نقل صياغتها الصورية، أي الايديولوجية المحيطة بها : العقلانية. لم يكن العلم وإنما مفهوما عن العقل يتضمن القيم الجديدة للمجتمع الصاعد ومطامحه وأهدافه.

وأدّى هذا النقل الى نقل معارف من طبيعة ايديولوجية أساسا، تساعد الفئة الجديدة الصاعدة على دعم موقفها وإظهار نفسها كمعبرة وممثلة لمستقبل الوطن والأمة، وكبذر وحامل للتقدم والكونية والحضارة.

9 ــ وما حدث ليس هو أيضا نقل معارف الماضي، ولكن نقل ايديولوجيته، والمعارف التي تدعم هذه الايديولوجية : اليسارية أو اليمينية أو العقلانية لدى ابن رشد الخ.. وهذا أيضا في سبيل دعم الفئة الجديدة الصاعدة، أو في سبيل دعم الفئة القديمة لموقعها ومركزها.

10 ــ إذا كانت المشكلة تكمن في الماضي في التعليم الديني وفقره، فهي تكمن اليوم في المدرسة والتعليم الرسمي. يعكس الأول روح المقاومة والتضامن والوحدة وينقل المعارف التاريخية ويحكم تنظيم علاقات الناس فيما بينهم. أما المدرسة فتعكس تكوين نخبة جديدة تغطي بايديولوجيتها الحديثة انفصالها وانشقاقها عن المجتمع وغربتها وتعاستها، وذلك بقدر ما هي مدرسة قائمة في هياكلها (درجة تعميمها على المجتمع) ونظام عملها (انتقاء الأصلح والأذكى) على إنتاج نخبة لا على تعميم المعارف على سائر المجتمع وخلق شروط الابداع والتجديد.

11 ــ وهذا الدرس هو أخطر مما يظن : إن حركة مقاومة المجتمع العربي حتى اليوم للزوال والانخراط العميق والمطلق بالمجتمع السائد لا تقوم على المدرسة، ولا على العقل العلمي الحديث ولا على الدولة الحديثة أو الاقتصاد الحديث الصناعي ولكن، وهذا هو جوهر المشكلة، وأعظم الدروس التي تستحق التمعن، على ما تبقى من العقل القديم (الدين) والحماس النفسي والشعور بالتمايز القومي والهوية القومية الذي يقود إليه ويخلق قاعدة للتصدي للغزو، ولتحميس الجنود أنفسهم. وهذا لا ينطبق على المجتمعات الصناعية أبدا. فلا يمكن تصور حرب تخاض اليوم في أوروبا تحت شعار الكنيسة والمسيح، إنها تخاض باسم الأمة : العدالة والحرية والمساواة. وفشل هذا الشعار في التعبئة يعكس

فشل سياسة التحرر العقلي ونشوء قيم جديدة على صعيد الشعب. لكن النخبة العربية لن تحارب تحت أي شعار، فليس لديها أية قيمة حقيقية أخرى؛ وهي ما زالت مثال الجبن والانتهازية والهرب وخيانة الأمة.

فلا يستند التوازن السياسي العربي للأمة الى تلاحم وطني، إلى السلطة الديمقراطية المنتخبة، ولكن يستند الى استمرار الدول الذي تلعبه الوجاهة أو الزعامة الدينية من جهة، فتوحد الشعب في الأسفل؛ وعلى قوة الغلبة التي تخضع فيها السلطة الحديثة القهرية هذا الشعب. إن الوحدة الشكلية القائمة هي وحدة زائفة لا ضامن لها، سوى تفاهم الدول العظمى على عدم تغيير الحدود والاقتسام. وعندما تحين الساعة لا شيء يمنع تقسيم «الأمم» العربية الراهنة حسبما يشاء صاحب القوة. وكذلك الأمر نفسه بالنسبة للاقتصاد فيما يسمح للمجتمع أن يستمر دون أن يأكل بعضه بعضا (انتشار العصابات، والسرقات، والجرائم بدأ يتطور بسرعة الآن فقط)، أو أن تعلن الدولة إفلاسها هو استمرار علاقات الاقتصادي الطبيعي، أي انعدام التركيز في الاوساط الشعبية على المصلحة الفردية، وانتشار روح التعاون والتضامن العائلي، واستمرار نمط استهلاك كفافي تقليدي غير متجدد. ومن الجهة الأخرى المساعدات التي تأتي بفضل استمرار ضغط الرأي العام العربي والاخوة الاسلامية ــ العربية لا الاستثمارات الرأسمالية الأجنبية التي تدخل البلاد للبحث عن الربح وزيادة الثروة معا، أي باختصار : الآليات التقليدية للسياسة، لا القوانين السائدة للاقتصاد العالمي الرأسمالي. أما في القمة، فإن فساد الاقتصاد، والافلاس، والسرقة، والجريمة (كل الجرائم الاقتصادية اليوم هي سرقة المسؤولين وسطوهم على ميزانيات إداراتهم)؛ فإنه يأتي من الطبقة العليا التي فقدت القيم القديمة، وظهر أن القيم الحديثة التي تسترت بها لم تكن إلّا وسيلة ولذر الرماد في العيود والصعود الى المناصب العليا. ولا تحكم سلوك هذه الفئة أبدا الاخلاقية الجديدة الرأسمالية : الطموح للنجاح والسلطة الأكبر وتحقيق نجاح المشروع أو المؤسسة، والايمان بأن للربح علاقة بالجهد، وأن السرقة ليست محرمة ولكنها مدمرة للنظام بأجمعه، وإذن لمصلحة المديرين أنفسهم. لنتصور أن نظام السرقة السائد لدينا قد تعمم في أوروبا وأمريكا على مدراء المؤسسات والمشاريع الرأسمالية الخاصة المستندة على إعطاء مبادرة كبرى للأفراد المديرين؟ سينهار الاقتصاد في شهر واحد لو انعدمت الثقة بين الملاكين والمديرين. لكن الذي يضبط الأمور هنا أخلاقية من نوع جديد : أخلاقية اجتماعية ــ لا دينية ــ تستند هي نفسها على مجموعة أنظمة ضبط ومراقبة لا تظهر مباشرة ولكنها شديدة الفعالية. فمجموع المديرين والملاكين يشكلون طبقة متضامنة من جهة، ومجتمعا متماسكا من جهة أخرى. والسارق يضطر

ـــ بالضرورة ــ الى هجرة البلاد التي يسرق فيها، لأنه لن يستطيع الاستمرار في العمل، وسيعتبر خائنا لدى الطبقة التي كوّنته. أما عندنا، فان السرقة تجر السرقة، وكلما أتقن مسؤول السرقة وأصبح خيرا بها ارتفعت أسهمه لدى المسؤول الأعلى الذي يفكر عندئذ بالاستفادة منه، بشرائه أو مشاركته. ذلك أن ما يحكم سلوك الطبقة هنا ويوحدها هو بالضبط شعورها، وهي المجردة من كل أخلاق قديمة أو جديدة، إنها تسرق أموال الشعب «الحقير» لا أموالها ذاتها. وهنا أيضا، فقدان النظام الأخلاقي القديم ليس بالضرورة وسيلة للتحديث والتقدم، بل هو وسيلة للتقهقر والاندثار القومي.

ولا بد أن نستبعد أيضا الخطأ المعاكس الذي يظن أنه بالاحتفاظ وتثبيت العادات والقيم القديمة والتقليدية يمكننا الصمود والانتعاش من جديد. فالتجربة تظهر عكس ذلك، إن القاعدة المادية الاجتماعية لهذه المحافظة في تدهور مستمر. ومع تحديث البنى الاجتماعية والتقنية، وتغير علاقات الانتاج، وتزايد البطالة والعمل المأجور، وانهيار الجماعات المحلية الضيقة ذات الروح التعاونية، وزيادة الروح الفردية، والضغط الدائم الاقتصادي، تفقد منظومة القيم التقليدية كل مصداقية اجتماعية، وهذا ما يدفع الفرد، حتى عندما يعلن عكس ذلك، إلى التخلي عنها كموجه لسلوكه الاجتماعي. وما يبدو في الظاهر اليوم كثبات وتجمد لهذه القيم ليس إلّا من المظاهر الخادعة. إن وظيفة هذا التمسك الشكلي بالألفاظ والمفاهيم القديمة هي تحقيق تفوق سياسي، وخدمة العمل السياسي وتحقيق مصالح مادية أخرى تنكر في ذاتها وباعتبارها الغاية المنشودة، أحد أسس هذا التمسك الشكلي أيضا بالفكر التقليدي.

لكن لهذه المعاينة نتائج خطيرة أيضا إذا أخذنا بالاعتبار التوجه العام الاجتماعي : فقدان التوازن العقلي والبنية المعيارية التقليدية وانهيارهما، وضياع «الماضي» الذي كان حتى اليوم أساس التمايز المعنوي عن الآخرين، وأساس التعبئة النفسية والروحية والعقلية القومية، سيفقد الأمة أحد مرتكزاتها الكبرى، اذا لم نقل الأساسية. فالتمزق الاقتصادي الداخلي والقومي، وتفكك البنى السياسية والاجتماعية المختلفة كان قد أعطى للشعور الديني، الذي تبلور في شكل شعور قومي في فترة محددة دون أن يفقد مضمونه الديني فعلا، الدور الممتاز في ربط الجماعة العربية بعضها بالبعض الآخر، وفي توثيق عرى التواصل الداخلي والذاتي بين غالبية أعضائها وأفرادها. وتدهور هذه الثقافة التقليدية التي استندت إليها، عن طريق الاحتواء بشكل أو بآخر، الثقافة الحديثة التقدمية من قومية أو عقلانية للنخبة، سيقود حتما الى وضعية ثقافية خطيرة تتميز بفقدان كل وحدة معايير. وسيهدد هذا التدهور ما تبقى من هيبة وسلطة معنوية للشعارات والقيم الحديثة التي بدت كما لو أنها في

سبيل أن تتأقلم مع الواقع العربي كالفكرة القومية. وسيظهر المجتمع بدون أية قضية وجامع، بل مجرد مجموعة من الأفراد الذين لا يربط بينهم إلا العنف والغلبة. وسينعكس ذلك ليس فقط على العلاقات بين الأفراد وعلى سلوكهم الشخصي والاجتماعي السلبي، ولكن على الجماعات الحزبية والسياسية والاقتصادية المختلفة، منتجعا روح الوصولية والانتهازية والبحث الأعمى عن المصلحة الفردية. ستفقد هذه الجماعات بذرة قوتها، أي الالتزام بالمبادىء قبل المصلحة الآنية الفردية. وسيؤثر ذلك في قوة الدول والأمة بأجمعها وعلى قدرتها، على التصدي للخارج وللعدوان الأجنبي.

ونحن نعيش اليوم بداية هذا التفكك والتحلل الكامل، وتفسيخ كل ما ترتكز إليه قوة الأمم وسيادتها وتطورها وانتصاراتها، روح المبادىء، والايمان بالمثل، أي بالقيم التي تجعل الفرد يعمل لتحقيق أكثر من مصلحته الفردية الآنية، أو ينظر لهذه المصلحة بمنظار أشمل اجتماعيا وأبعد تاريخيا.

وهكذا، فإن فشل الاصلاح الثقافي والتحرر العقلي يتجاوز مسألة نقد الأفكار المختلفة لهذا المثقف أو ذاك، أو نقد هذا التيار التحديثي أو ذاك، أو إعادة الاعتبار للثقافة التقليدية والدينية بشكل خاص. إنه يطرح مسألة تكوّن الجماعة المدنية. ولا يمكن لنقد السياسة الثقافية الحديثة بذاته، ولا للدفاع عن الدين أن يبني في الظروف الراهنة أسس اعادة تنظيم الساحة العقلية القومية بشكل يسمح باعادة الاعتبار للوحدة ضد الانقسام، وللجماعة ضد البربرية، وللمبادىء مقابل المصالح، وللقيم مقابل الغرائز.

إن هذا النقد، وهذا الاعتبار الجديد المعاد، يجب أن يفهما أساسا من وجهة نظر واحدة : إعادة التواصل مع الشعب كمسبقة أولى سياسية تشترط وتتجاوز كل المسبقات الأخرى الفكرية التقليدية أو العصرية. وهذا هو شرط قيام ثقافة جديدة، شرط تحقيق الحداثة واعادة الاعتبار للتقاليد في الوقت ذاته.

ذلك يعكس توجها جديدا، ويرشد الى ممارسة جديدة، ثقافية أولا، ولكن سياسية واجتماعية أساسا. وهذا التوجه السليم هو شرط ظهور كل فكرة جديدة سليمة ومعيار صحتها، ومصداقيتها.

الثقافة كمشروع اجتماعي :

هذا يعني أن الثقافة ليست هي التي تكوّن الأمة، وإنما تكوين الأمة، أي التوحيد السياسي المستند إلى أساس ديمقراطي لا يلغي الصراع، ولا يلغي بالتالي إمكانية تغير

وتطور المجتمع، ولكن يفتح له إمكانية التقدم والتوسع، الذي يستند إليه الاندماج الأعمق، هو الذي يحدد ويقود الى الاندماج الثقافي.

عندئذ لا يمكن البدء من الثقافة (الربط بين التراث والعلم، الشرق والغرب، الكونية والأصالة) لفهم فشل وانحطاط وفتور الأمة العربية أو الاسلامية، ولكن يجب البدء من فشل تكوين الأمة حتى الآن للكشف عن التفكك والانحطاط والتحلل الثقافي : أي الانقطاع التاريخي والجغرافي والاجتماعي، ومن نشوء الثقافات المحلية الاقليمية الضيقة، والضياع التاريخي، والتفكك المفهومي والكلامي : تفكك المقال.

ولا يكفي هنا إذن، أن نكشف كيف أن الفكر العربي فكر نقل الغرب، أو نقل الماضي، ولكن يجب بالعكس أن نبين ما الذي يكمن وراء هذا النقل، أي ضياع العقل.

وعندئذ نخرج من إشكالية ثانية سائدة لدى المثقفين العرب. وهي اعتبار الثقافة كمجموعة معارف أو قيم أو عادات أو علوم مستقلة عن المجتمع الراهن، قديمة أو حديثة ويكفي لحل مشكلة الأصالة أو الكونية، أي مشكلة الهوية القومية أن نصل بذكاء حاد الى التوفيق النظري بين القديم والعصري، بين الدين والعلم.

ان الثقافة أساسا مواصلة اجتماعية مستندة إلى نظام من العلاقات الاجتماعية السياسية والاقتصادية، وعلى وسائل مادية للنقل وتوزيع وإنتاج المعارف. وما يمكن عمله في الذهن من توفيق، ليس من الممكن عمله بالضرورة على مستوى الواقع. وهذا ما كان يحدث فعلا. فما نكاد نصل الى صيغة توفيقية بين العلم والدين حتى تتغير علاقات القوى بين القديم والحديث الاجتماعي : تظهر قوى اجتماعية جديدة، محلية أو خارجية، وتصبح التسوية النظرية لا معنى لها على الاطلاق. إن للثقافة بنية اجتماعية، موضوعية. ولا تتغير وظائفها إلّا اذا تغيرت هذه البنية الكلية. والمجتمع كي يحافظ على استمراره، ويحفظ وحدته يعمل بطريقين : 1 ــ تطوير منظومة القيم الثقافية والوظائف بشكل يسمح باعادة استيعاب التغيرات الجديدة الحاصلة في البنى الأخرى، أو 2 ــ الانكماش على القيم القديمة للاحتفاظ بوحدة ميكانيكية شكلية على مستوى الذهن تنكرها الوقائع اليومية المادية والسياسية. وهنا يحصل الفصام بين ممارسة دنيوية مادية، وتكفير ديني روحاني سكولاستيكي.

لكن بسبب التطور اللامتكافىء لهذه البنى الاجتماعية، يحصل أن التطور السريع لمنظومة القيم لدى النخبة، التي تساعدها على استيعاب التغيرات الجديدة : النظام والضغط والوقائع الدولية الخارجية، هذا الاستيعاب الضروري لتسيير أمور المجتمع الذي

تدير، ومسايرته للحضارة السائدة، يحدث أن الأغلبية الأخرى الاجتماعية ذات الحياة الساكنة التقليدية تنكمش أكثر على المنظومة القديمة ضد الحداثة، لتدافع عن مصالحها ونفسها، ضد النخبة المتحالفة مع الخارج.

ولا بد أن ندرس إذن تطور البنية الثقافية : تفكك الوعي الاجتماعي، أي ظهور منظومتي قيم، والتهميش الثقافي الذي أنتجه النظام التربوي الحديث لنبيّن كيف أن الصعيد الثقافي يتضمن أيضا معركة اجتماعية مسدودة الآفاق هنا بالضرورة بالنسبة للنخبة والأغلبية معا. وليست عملية إعادة بناء المجال الثقافي هي التي ستساعد على تجاوز الأزمة العامة التي نعيشها ولكن إعادة إعداد وإصلاح وتنظيم المجال الثقافي، وحسم النزاع اللامنتج الفكري لا بد أن يزيل بعض العقد الكابحة ويفتح الطريق بالتأكيد أمام إعادة تنظيم المجال السياسي ثم الاقتصادي، لأنه السبيل لاعادة ربط الوعي بالواقع الشامل، أي لظهور العلم الصحيح والعقلانية الصحيحة، وتطوير الاستيعاب النظري والوعي الضروريين لكل ممارسة وتغيير.

لا يمكن تغيير الواقع الثقافي بتغيير الأفكار، فهذا الواقع يستند أساسا إلى عناصر لا واعية نفسية وعاطفية تتجسد في مجموعة من المواقف والتوجهات والامتثالات، كما يستند إلى عناصر لا ثقافية سياسية واقتصادية واجتماعية. وبدل أن تعمل السياسيات الثقافية على إحياء هذه العناصر وتوظيفها في عملية إبداع ضرورية للاستجابة لتحدي العصر، سعت الى تدميرها، حتى يفقد المجتمع لحمته الداخلية وطاقاته الروحية ويسهل إخضاعه. وبذلك فقد قضت على كل إمكانية لنشوء عقلانية أصيلة، تنبع أصالتها بالضبط من رفضها أن تبلور وسائل وإستراتيجيات عمل دون أن تربطها بأهداف محددة، وأن تميز في هذه الأهداف بين مطالب اللحاق بالحضارة، وهي حتمية، ومطالب الحفاظ على الاستقلالية والارادة الذاتية للجماعة، وهي شرط حصول التطور والحافز لهذا اللحاق.

وبغياب العقل، لا يبقى للمجتمع إلّا النقل اللاواعي والتقليد الذي هو أساس تبعيته وتمثله للنموذج السائد، الذي لا يعمل إلّا على تعميق تبعيته وخضوعه وتفككه. فالتقليد يلغي جوهر العقلانية لأنه يقضي على الرؤية الواقعية للأهداف الخاصة والمتميزة للجماعة في سياق تاريخي وعالمي محدد ويمنع من التفكير الجدي بخلق الوسائل الكفيلة بتحقيقها. هكذا تفقد الثقافة أيضا وظائفها الابداعية وتصبح مجرد غطاء لنزاعات اجتماعية جذورها وحوافزها الحقيقية قائمة خارج الثقافة وبمعزل عنها.

تعكس الثقافة الجديدة الداخلة إذن (الثقافة التي أدخلها فكر النهضة العلماني والتحديثي)، ظهور مشروع جديد يمس التوازن الاجتماعي بأكمله. وهي تقترح في الواقع، بقدر ما تفترض إعادة تنظيم المجال الثقافي للأمة، إعادة تنظيم المجال السياسي والاقتصادي، أي مراتبية جديدة وبالتالي توزيعا جديدا للثروة والدخل. ومقاومة هذه الثقافة الجديدة: **منظومة القيم والتقنيات**، من قبل الثقافة القديمة، هي أساس-مقاومة لفئات اجتماعية فعلية (لا لأفكار متحجرة، أو أشباح وهمية أو خرافات)، أخذ موقعها السياسي يتهدد من قبل الثقافة الجديدة. ولا علاقة للدين أو للعلم أو جوهرهما، أي بما هما كذلك، بهذه المقاومة، فالذي يسيِّر الناس ليس الأوهام وإنما المصالح الاجتماعية. ولا معنى هنا للحديث عن أن الايديولوجية شديدة المقاومة ومحافظة بطبيعتها أم لا.

هددت الثقافة الجديدة أولا مواقع الشيوخ القدماء، لكن أيضا، وبقدر ما كانت ثقافة نخبوية، وغير قادرة على فتح طريق التحرر للأغلبية، الطريق المادية الفعلية لا النظرية الوهمية، جعلت الأغلبية الشعبية تقف في الفترة الأولى على الحياد. وانتقل الصراع من صراع بين مثقفين جدد متحررين ومشايخ قدماء إلى مرحلة أخرى في وقت ثان. فالتغريب العقلي يضع موضع التهديد أيضا مواقع الطبقة البيرقراطية والارستقراطية القديمة ويفتح المجال لتطوّر وصعود الكمبرادورية المتعاملة مع الغرب، والنامية مع نمو المبادلات المادية والروحية معه، ولن يدخل قسم من الجمهور في المعركة الفكرية إلّا مع ظهور الفكرة العربية وسيطرتها وتقديمها مشروعا جديدا للتحرر القومي والشعبي. لكن هذا الجمهور أدرك بسرعة أن هذه النخبة الحديثة التي جعلت شعارها الفكرة الوحيدة الأصيلة: العروبة قد خانتها على المستوى العملي، واستغلتها لكسب التأييد الشعبي، وضرب خصومها للحلول محلهم، أي لتغيير مواقع طبقات القمة. وهذه خاصية مرتبطة بعملية التغريب. فالنخبة الأكثر تغريبا هي التي تشعر بأنها الأكثر استحقاقا للسلطة لأنها الأقرب في نظر نفسها للحضارة والمدنية. فالتحديث كما تم كان يعكس إذن نشوء مجتمع فوقي صغير، شبه غربي، متصارع فيما بينه، ويترك القسم الأكبر من الشعب على الهامش.

وكانت الاصلاحات الحديثة تعني أيضا تغيرا في المراتبية الاجتماعية العائلية والأسرية والعشائرية والاقليمية والدولية. فهي تسمح لعوائل جديدة أن تبرز على حساب أخرى لمجرد نفوذها الى العلم. والطبقة الاقطاعية العربية الحديثة العهد نشأت على أساس ديني، كما نشأت النخب الخاصة الحديثة البيرقراطية والتكنوقراطية على أساس العلم والنفوذ والمعارف الأوروبية. وعندما دخل ابراهيم باشا سورية أدت اصلاحاته القانونية والثقافية والمدارس الى

تحسين ملحوظ في الحالة النفسية والمادية للطوائف والجماعات الدينية غير الاسلامية(5). وعملية التغريب تغير المواقع داخل الأسرة، بين الآباء والأبناء، والمرأة والرجل، وهي تغير أيضا مواقع دولة تجاه الدول الأخرى، فبقدر ما تضعف وحدة أمة وتقسمها تزيد أيضا من هيمنة الامم الأخرى : هيمنة الغرب الذي يستخدم ثقافته وسيلة لربط النخب المحلية به، وحل ثقافات شعوبها وتدميرها للحلول محلها. واليوم يسود الشعور لدى أغلبية السكان العرب بأن البلاد لم تعد بلادهم بعد أن أصبحت الثقافة السائدة هي ثقافة النخبة، وهم خارجها. واحتكار المعرفة هو أحد أسباب احتكار السلطة والنفوذ إليها، وتحسين الأوضاع المادية.

ليست عملية الصراع الثقافي إذن عملية نزاع بين أفكار، بين الحقيقة والعلم من جهة والوهم والجهل من جهة أخرى، وإنما هي صراع فعلي بين مصالح اجتماعية. وكل مجتمع مكوّن من مصالح متميزّة ومختلفة بالضرورة. وقلب توازن مراتبية اجتماعية تقليدية، هو عملية شاملة ليست ثقافية فقط. وقلب هذا التوازن بالقوة والعنف يهدد بانهيار المجتمع كليا إذا كانت الأقليّة، مهما كانت مقتنعة بأنها على حق، هي التي تتحكم بالسلطة. فليس هناك حقيقة علمية محضة في هذا الميدان، إنما هناك حقائق اجتماعية. ولا يمكن قلب هذا التوازن بنجاح إلّا بتفجير تناقضاته الذاتية، أي أيضا بخلق توازن جديد وأحلاف جديدة. وكل توازن يقوم على حلف اجتماعي ومراتبية معينة، ولا يمكن قلبه عن طريق تحطيم كل توازن اجتماعي وتحكيم قلة بالأغلبية. كل انقلاب حقيقي يجب أن يتم أساسا حتى ينجح من خلال تكوين أغلبية جديدة. ولا يتم إلّا على أساس سياسي. أي بأغلبية سياسية لا فكرية.

وكان من الممكن للاصلاح أن ينجح فقط، وللتحديث العقلي أن يسير بشكل سليم ومنتج، وأن يتطور فعلا لو أن الاصلاح الاجتماعي السياسي والاقتصادي قد تبعه. عندئذ كانت الفكرة قد نمت بطريقة أخرى، وارتبطت بسيرورة ذاتية وأعطت معارف ومفاهيم وتيارات جديدة خاصة، تعكس التحالفات الاجتماعية الجديدة. ولا يعني هذا تبعية الثقافة

(5) انظر مثلا :

— Polk, W.R.S Chambers, RL. :

Bignings of Modernization in the Middle-East, the nintennth century, chicago, 1968.

وكذلك : — Gibb, H.A.R.S. Bowen, H.

Islamic society and the West, London, 1950.

للسياسة، إنما رفض الفصل بينهما، والنظر الى مسألة النهضة والتغيير، كما حصل حتى الآن، وكأنها مسألة عقلية وثقافية. وهذا يقتضي ويستدعي تبرير الصراع في هذا المجال الثقافي، وتشجيع الحوار والتبادل بين أصحاب الأصالة والعالمية(6) وإيقاف حركة الانكفاء المتزايد على الذات أو الانجذاب المتصاعد نحو ثقافة الاستهلاك الغربية.

وهذا يعني أن حل المسألة الثقافية نفسه لا يكمن كله في الصعيد الثقافي، وأن حصول تفاعل فكري داخلي يتطلب أولا حصول توازن سياسي ــ اجتماعي مستقر، لا يقوم هو نفسه إلّا إذا نشأت أغلبية وفكرة احترام الأغلبية.

إن الانتقال من النقد الايديولوجي الى نقد السياسة الثقافية لا بد أن يقود الى وضع الثقافة في خدمة السياسة الشعبية، أي تحويلها إلى وسيلة لتفجير طاقات الشعب وإمكاناته المادية والمعنوية.

إن النقد الجدي يبدأ من نقد ثقافة النخبة، الثقافة العلمية السياسية والاجتماعية الرسمية، وليس من التعريض بثقافة شعبية مغلوبة على أمرها، وفاقده هي نفسها لثقتها بذاتها، وليس لها علاقة بتحديد الاختيارات الاجتماعية، الاقتصادية أو السياسية أو التعليمية، إلّا من خلال الضغط السلبي الذي تحدثه على السلطات. ونقد هذه الثقافة يعني إظهار الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها، والمراتبية الجديدة الاجتماعية التي يتضمنها نشرها وتعميقها وعلاقات الهيمنة الدولية التي تنطوي عليها، وباختصار يعني إظهار لا عقلانيتها وهي التي جعلت من العقل شعارها وقناعها.

(6) هذا الموضوع مما شغل كثيرا المشترقين، خاصة جاك بيرك الذي تتلمذ عليه وما زال قسم كبير من المثقفين العربي. وجدلية الأصالة والكونية لا تضيف شيئا جديدا على حركة التوفيق العقلية التتليدية بين الماضي والحاضر، إلّا الربط بين الأصالة والماضي وبين الكونية والغرب، أي أنها تقدم بحد ذاته ايديولوجية ضمنية تثبت كونية منظومة القيم الغربي الراهنة وخصوصية التأخر والتخلف العربي.

الفصل الثاني

التحدي الثقافي

الثقافة والهوية :

للثقافة اليوم تعريفات لا حصر لها، بقدر ما تتسع الساحة التي تغطيها النشاطات الثقافية، لتشمل كل نواحي الحياة الاجتماعية. وهكذا، من الممكن ـــ بالتأكيد على هذا العامل أو ذاك، وبالتركيز على أحد الجوانب على حساب الأخرى ـــ الحصول على تعريف متميز نسبيا عما سبقه. وتتردد هذه التعاريف جميعا بين مفهوم ضيق للقافة يجعلها مقتصرة بالدرجة الأولى على : النشاطات العقلية العليا، أو الانتاج الذهني الرسمي والمعترف به إلى مفهوم أقل ضيقا؛ يدمج في الثقافة النشاطات الذهنية المختلفة الشعبية الموروثة من قصص وأغان ورقصات الخ. وبين مفهوم أوسع يحاول أن يربط الثقافة بكل النشاطات الذهنية والجسدية التي تخلق لدى جماعة معينة طريق متميزة للسلوك والحياة[1].

لكن جميع هذه التعاريف تشترك في نقطة واحدة؛ هي . تحويلها الثقافة الى مجموعة من المعارف، والاعتقادات، والقيم، والأخلاق، والعادات، التي يكتشفها الفرد من جراء إنتمائه الى مجتمع من المجتمعات. ويمكن إرجاع كل هذه التعاريف ـــ في الحقيقة ـــ إلى «ادوارد تايلور» الذي نشر في عام 1871 أهم كتاب في الموضوع، أصبح فيما بعد المرجع الأساسي للأعمال التي أتت بعده «الثقافة البدائية». والثقافة عند «تايلور» هي : «هذا الكل المعقد الذي يتضمن المعرفة، والاعتقاد، والفن، والحقوق، والأخلاق، والعادات، وكل قدرات وأعراف أخرى اكتسبها الانسان كفرد في مجتمع»[2]. وينتج عن ذلك أن أعضاء المجتمع يتبادلون فيما بينهم أكثر مما يتبادلون مع غيرهم.

---

(1) انظر مثلا :

— La science et la diversité des cultures, colloque international, Unesco, Paris 1974.

(2) — Collier's Encylopedia, article : Culture

وهذا التعاريف جميعا مفيدة، لأنها تظهر ما يميّز مجتمعا عن مجتمع آخر، وهكذا كان يفهمها القدماء أيضا منذ العصر اليوناني. وفي أحوال أخرى يصاغ التعريف بشكل يمكنه أن يظهر ــ ليس فقط ــ تمايز الشعوب، ولكن أيضا التمايز بين الشعوب البدائية بشكل عام والشعوب الحديثة المعاصرة. وهناك من يحاول أن يصل الى حل يحفظ الاستمرارية بين الثقافة البدائية والثقافية المعاصرة، وهناك من يرى، عكس ذلك، التمايز الوظيفي الواضح بين الثقافة البدائية والثقافية الحديثة. ويحاول علماء الأجناس ــ عكس فلاسفة الثقافة ــ أن يطوروا دراسة الثقافة الحديثة بدراستهم للثقافة القديمة، لكن هنا أيضا لا يطرحون إلّا الاسئلة والمسائل التي تسمح لهم ثقافتهم بطرحها. ويبقى السؤال الأساسي موضوع بحث دائم : هل هناك ثقافة إنسانية متطورة، مرتبطة بتطور الوعي الانساني أم هناك ثقافات لها طبائع ووظائف متميزة حسب تميز كل مجتمع؟

لكن ــ في جميع الأحوال ــ الثقافة هنا : إما أن تكون نظام قيم معطى قديما أو حديثا؛ حيث كل الشعوب لها ثقافة، بغض النظر عن تطورها العصري، أو العكس، هي ما يميز المجتمعات المتطورة المتعارضة مع المجتمعات البدائية، حيث تدخل مقولات الطبيعة والثقافة. فالثقافة تميز هنا المجتمعات التي تخرج من إطار الخضوع المطلق للطبيعة الخارجية أو الذاتية، وتكتسب قيما تعمل على تدعيمها الحياة الاجتماعية ذاتها(3).

وهنا تصبح الثقافة عملية تهذيب وتثقيف الطبيعة الفطرية، أي ما يسميه العرب «الأدب»، وما أطلق عليه كتّاب القرن السادس عشر في أوروبا، «تدريب العقل»، وفولتير «تكوين الروح».

ومع ذلك، فان جميع هذه التعريفات تبقى قاصرة عن الاجابة على السؤال الذي يطرحه اليوم اجتماع الثقافة : كيف يظهر نظام قيم أخلاقية وفنية في مجتمع من المجتمعات، وما هي وظيفته، فيجعل من تدريب العقل أو الروح، ومن التبادل الداخلي عملا ذا معنى محدد. ثم نحن لا نعرف كيف يتحول مجتمع من الطبيعة إلى الثقافة، أي من الفوضى الى النظام، من مرحلة انعدام القيم الى مرحلة ظهور القيم، أو من مرحلة سيطرة قيم بدائية الى مرحلة تسودها القيم الحضارية المختلفة.

(3) هذا التعارض المقام بين الثقافة والطبيعة من الاطروحات الشديدة الشيوع في الفكر الأوروبي انظر مثلا :

— **Steiner, G. La culture contre l'homme, Paris 1973.**

الثقافة هي أول نشاط اجتماعي بمعنى الكلمة، لأنها الشرط الأول لحصول لقاء بين أفراد، لقاء يأخذ بالضرورة بعدا تاريخيا، أي لا ينتهي مباشرة في اللحظة التي يترك فيها الفرد الآخر، وبعدا جغرافيا، أي لا يربط فقط بين أفراد دخلوا في علاقات أحدهم بالآخر في الزمان، ولكن في المكان أيضا. الثقافة هي شبكة العلاقات والمواصلة التي تخلق من جراء الاستقرار، أو كما يقول : «ابن خلدون» : «التساكن» أساس العمران والاجتماع البشري.

وهذا يعني أن هذه الشبكة يمكن أن تضيق أو تتسع في الزمان والمكان معا. وبقدر ما هي نتيجة للاستقرار الاجتماعي والاستمرارية تعمل أيضا كعامل في الاستقرار، وبقدر ما هي نتيجة لاندماج بشري أوسع بين جماعات متميزة ومتباعدة، تقوم أيضا بتوثيق الروابط الاجتماعية عن طريق توسيع التبادل بين أفراد أو جماعات منطقة معينة.

فالثقافة تعمل أساسا كعامل توحيد ودمج، لكنها بقدر ما تدمج عناصر جماعة معينة وتوحدهم تقوم أيضا بعزلهم عن الجماعات الأخرى وتخلق تمايزهم. تخلق تاريخا وجماعة. بهذا المعنى، فان وظيفة الثقافة هي دائما الادماج والتوحيد. حتى عندما تقسم وتميّز بين جماعات معينة، فإنها تعمل من خلال تصنيف هذه الجماعات، وبتصنيفها لها تخلق منها وحدة مراتبية ونظاما. الثقافة تجمع حيث تقسم المصالح المادية. وهذا ما يسمح لجماعة من الجماعات أن تستمر في الوجود بالرغم من النزاعات الداخلية التي تمزقها.

والثقافة يمكن أن تنهار أيضا عندئذ تنهار الجماعة بأكملها كوحدة سياسية اقتصادية، إلّا اذا أمكن تحقيق وحدة الجماعة على الصعيد السياسي أو الاقتصادي حيث تظهر من جديد بالضرورة الثقافة، أي التواصل الاجتماعي.

وعوامل انهيار الثقافة، أي تحطيم شبكة التواصل الاجتماعي، يمكن أن تحدث نتيجة غزو أجنبي. عندئذ يحاول الفاتح كي يضمن إخضاع الجماعة الغريبة، وهضمها أو دمجها في نظامه الاقتصادي أن يحطم قنوات التواصل فيها، من مدارس أو بيوت علمية، أو كتب مقدسة، ويستبدلها بشبكات جديدة تبث قيما جديدة أيضا، أو بقتل رؤساء هيئتها العلمية، من المثقفين المختصين، أو فرض الدين الجديد بالقوة.

ويمكن أيضا تحطيم شبكة التواصل بزرع شبكة ثانية موازية أكثر فاعلية تقتل مع الزمن وتدريجيا الشبكة القديمة بقدر ما أنها تمثل ثقافة مسيطرة سياسيا، أي مطلوبة إما لتسيير شؤون الدولة (كما في الامبراطوريات القديمة)، أو لتسيير شؤون الاقتصاد الحديث (كما هو قائم اليوم).

وعلى جميع الأحوال يمكن للفاتح أن يخضع أمة أخرى عن طريق تحطيم أدوات تواصلها الاجتماعي، التاريخي، والجغرافي، أو عن طريق قتل منظومة قيمها ذاتها، وعندئذ تنهار الأدواب من تلقاء ذاتها.

وتحطيم الأدوات يمكن أن يبدأ بتفكيك اللغة، وفرض لغة جديدة أولا في الادارة، وهذه أول قطيعة تحدث في بنيات الثقافة، إذ بقدر ما تضرب وسيلة الاتصال اللغوية بين الشعب والدولة والسلطة، تضعف اللغة المحلية بالضرورة لصالح لغة الادارة، ويقل الاهتمام بها ويتوقف تطورها، لأن التجديدات الاجتماعية والتقنية مرتبطة بالدولة والسلطة المركزية، وبانعزال اللغة المحلية عن هذه التجديدات تفقد محرك نموها وتطورها. هذا ما حدث مثلا للغة الفارسية في مطلع ظهور الدولة العربية، فبدخول سلطة جديدة ونظام اجتماعي ثم تقني جديدين بدأت العربية تحتل مكانة لغة الدولة : بها تتم المعاملات مع السلطة المركزية، وبها يتم تنظيم الشؤون الاجتماعية والقانونية، أمور الدين والدنيا، أي دراسة القرآن وتطبيق الشريعة. وبها بدأت تجري الأبحاث العلمية الأساسية. وبقدر ما نمت اللغة العربية في العصر العباسي تدهورت اللغة الفارسية واضطرت الى إدخال المصطلحات والمفاهيم والكلمات، ومن ورائها كل نظام القيم الجديدة الذي حمله الاسلام(4).

لكن أيضا يمكن إخضاع المجتمع المفتوح وضرب ثقافته (أي روح تضامنه ووحدته الداخلية القومية) بالمساس مباشرة بمنظومة القيم التي توحد عناصره. وذلك بفرض مفاهيم جديدة كونية (الوحدانية، العقلانية، المادية الخ...) وشرائع جديدة تنظم العلاقات الاجتماعية (دينية أو وضعية أو غيرها) وعادات جديدة من آداب مختلفة بما في ذلك أنماط التربية المختلفة التي تمس علاقات أعضاء الأسرة والعائلة والقبيلة (تغيير في المكانة الاجتماعية للأب أو الابن أو الابن البكر، أو البنت أو الأم، أو في علاقات العمومة والخؤولة الخ..) وكذلك عن طريق فرض أو تشجيع دخول منظومة قيم فنية جديدة (منع التصوير، أو سيادة نوع من التصوير، فرض نمط من الكتابة الأدبية، القصة مثلا التي تختلف عن الحكاية في انها تخلق شبكة اتصال جديدة بين مثقفين ومتعلمين لديهم تجارب تجد تعبيرها وصورتها في القصة النموذج، أو الموسيقى الخ).

وفي تحطيم المفاهيم ومنظومة القيم تكمن واقعة أساسية هي إعادة تنظيم علاقات السلطة والمرتبية الاجتماعية في تسلسلها الطويل؛ من دائرة علاقات الأجيال داخل الأسرة، الى دائرة

(4) — Mantran, R. L'expension musulmane, Paris, 1969.

علاقات الاسر والعوائل في حي أو قرية، إلى دائرة العلاقات القبلية، الى دائرة العلاقات الطبقية بين منتجين ومديرين، وإلى دائرة العلاقات بين الانسان والكون. وتبرير السلطة كسلطة، دينيا أو وضعيا(5).

ففرض تربية جديدة تضعف من سلطة الأب في الأسرة يهدف أيضا الى خلق تحالف جزئي أو عميق بين السلطة الجديدة الغازية أو القائمة محليا، وبين الأبناء، أو بينها وبين النساء. وضرب العلاقات العشائرية وإضعافها حين يقوم توازن النظام القديم على هيمنة أقوى القبائل المستضعفة، وتفكيك التوازن القديم، وتحطيم السلطة القديمة. والدعوة للمساواة والعدالة والاخاء، تقصد أيضا الى تدمير نفوذ الطبقة السائدة المالكة، وإيجاد قواعد ومواقع نفوذ لدى الطبقات الفقيرة تسمح بتحطيم السلطة القديمة، وفرض تصورات كونية عامة ونظرة مهيمنة للوجود، كالوحدانية مثلا والألوهية، التي تتضمن تحديد مكانة السلطة الجديدة، وأشكال خضوعها للرعية وللطبقات المختلفة من خلال خضوع الجميع إلى السلطة العليا الإلهية، وهو أساس وضع أسس مشروعية جديدة للسلطة متعارضة مع مشروعية السلطة القديمة (الوراثة الملكية). وهذه المشروعية تفترض إعادة تنظيم للساحة السياسية، وتحديد لمكانة كل من السلطات المختلفة للدولة الواحدة تجاه الأخرى. فالوصول الى نشر الاعتقاد بالمساواة يدمر أسس الشرعية الملكية الوراثية، ويقصد بالضبط إلى تدمير هذه الأسس ليقيم مشروعية جديدة مستندة الى تطبيق الشرعية الالهية. السلطة الشرعية هي التي تطبق الشريعة، وليست تلك التي تنتسب إلى هذه العائلة أو تلك ولهذا سيشكل التحول الى الملكية في الدول الاسلامية المختلفة القديمة ضربة عميقة للوعي الشعبي الاسلامي التقليدي، وسيبقى عملا غريبا يحاول المشرّعون إيجاد مخرج نظري له دون جدوى. ولن يمكن استيعابه إلّا بنظرية الامام، أي وراثة العلم والشريعة كشرط لوراثة السلطة أو نظرية سلطة الاستيلاء.

وينطبق الأمر نفسه على الشرعية الوضعية القانونية التي ظهرت مع الجمهوريات الحديثة. فالجمهورية بتأسيسها لمشروعية جديدة قائمة على الانتخاب والتصويت الشعبي، تهدف الى زعزعة أسس السلطة القديمة الملكية التي تستند الى النبالة والميراث.

وظهور قيم فنية جديدة أيضا يهدف الى إعادة صياغة الساحة الفنية، ومنه إلى إعادة

---

(5) يذكر ستندال مثلا أنه : «تم التصويت في الولايات المتحدة عام 1818 على قانون يعاقب كل من يعلم القراءة إلى أسود من مقاطعة فرجينيا بالضرب أربعة وثلاثين سوطا». ذكرت في كتاب :
— Socialsme et culture, Ed. Sociales, Paris 1957.

تنظيم وتشكيل شبكة التواصل الواعي المفهومي، لتكوين علاقات جديدة فكرية واجتماعية، بما في ذلك الأمم الجديدة. ثم تكوين مفاهيم جديدة. فعقيدة التنزيه، ورفض التجسيم لم تقصد فقط الى اضعاف نفوذ الأديان السابقة المستندة على تجسيم الإله عن طريق التماثيل أو الايقونات، ولكنها عملت أيضا على بلورة فنون جديدة زخرفية وتزيينية تدعم في بساطتها وباطنيتها ولغزها فكرة الروح المنزهة البسيطة الرياضية القائمة في كل زمان ومكان، في البيت كما في المعبد والمتماثلة في كل زمان. وهي لا تعمل فقط، بتمييزها بين ما يبدعه الخالق وما يصنعه المخلوق على وضع حد فاصل مطلق بين الانسان والاله، يقوي من سلطة الشريعة الالهية، ولكنها تعمل أيضا على تحديد أفق ما يستطيع أن يعمله البشري عندما يكف الإله عن أن يكون عزاء وفداء ليصبح موجها ومرشدا، إلها حاميا. الزخارف ليست مجال حزن أو أسى، ولكنها ميدان تأمل ولعب للروح وتسلية وافتتان، تعكس أيضا وحدة الوجود البشري والكوني، وتحررهما من الخطيئة، واتحادهما المقدس(6).

وظهور ميادين جديدة، كالقصة، أو الرواية، أو الرسم الحديث، يعكس بذاته بداية تغيير في الساحة الفنية وفي المفاهيم. بداية تكوين لعقلية جديدة ولمجتمع المتعلمين والمثقفين بالثقافة الحديثة العصرية، في انفصاله عن مجتمع الجاهلين الذين لا لغة لديهم ولا تجربة ولا معاناة يتبادلونها وينمذجونها، إلّا الخوف العام العميق واللامعقول من المجهول. تنقل القصة كتجديد أيضا للساحة الفنية القديمة (الحكواتية الذين يتحدثون في المقاهي، وبالتالي يتصلون بنوع معيّن من الجمهور الشعبي مباشرة)، مفاهيم جديدة : أهمية العمل والنشاط والمعاناة والمغامرة المرتبطة بنمط حياة وبثقافة حاملة في ذاتها لقيم المجتمع الحديث.

والقصة تجري هنا أيضا كشكل للتعبير الفني، أي كمنظومة قيم فنية، تعديلا على الجمهور الأدبي وعلى الساحة الفنية برمتها. فالجمهور الأدبي ينفصل عنا عن الجمهور العادي كليا، ويضيق حتى لا يتسع لأكثر من قسم من المتعلمين، وقسم من الكتاب أنفسهم الذين يقرأون بعضهم بعضا. وبتكوينه هذا الجمهور يغير أيضا من علاقات القوى السياسية، يدعم سلطة المجتمع الحديث ضد المجتمع القديم، ويجد في الجمهور العادي عقبة أمام توسعه، ويحاول أن يحطم وعيه القديم ليوسع من دائرة نفوذه. إنه يعمل إذن على نشر المفاهيم الحديثة العصرية ويعكس نمو هذه المفاهيم هنا ودخولها.

والأمر كذلك بالنسبة للموسيقى الكلاسيكية والحديثة مثلا، بالمقارنة مع الغناء التقليدي، فهي بعكس الغناء التقليدي المعروف. الأغنية بحاجة الى تدريب مسبق للأذن،

---

(6) انظر : — Donaldson, D.M. Studies in Muslim Ethnics, London, 1953.

بحاجة الى تربية المستمع قبل أن يصبح قابلا للاستماع، ولهذا فإن ادخال أنماط جديدة لا يستوعبها الجمهور في غالبيته لا بد أن تخلق شعورا بالغربة والهامشية خاصة اذا ارتبطت بنخبة سائدة.

واذا أكدنا على هذه الطبيعة الاجتماعية للثقافة، وعلى الوظيفة الاجتماعية أيضا التي تقوم بها، خرجنا من دائرة تعريف الثقافة بالثقافة الى الكشف عن مكانة ودور الثقافة في نظام اجتماعي متكامل. وعندئذ فقط نستطيع أن نفهم معنى التغييرات الثقافية، دوافعها وعقباتها، والمقاومات المختلفة التي تتعرض لها التحديثات الثقافية هنا وهناك. ذلك أن هذه التغييرات ذات الطابع الثقافي تمس في الواقع وتستدعي تغييرات غير مباشرة على سائر الأصعدة الاجتماعية الأخرى، وبشكل أساسي على المراتب الاجتماعية المختلفة التي تعكس وتجسد استقرار وتوازن المجتمع في مرحلة من مراحله.

وهكذا فإن التعريفات الخاصة بالثقافة يجب ألا تكتفي بعداد الميادين والنشاطات التي تشملها الثقافة، من قيم وأفكار وعادات ومبادىء، وإنما عليها أن تبين «الوظيفة» أو الحركة الذاتية الخاصة بالثقافة التي تجعل لها ولوجودها ولتطورها وفعاليتها معنى محددا. إنها وظيفة تحقيق التوازن العام للجماعة، عن طريق بناء جملة المعايير المختلفة التي تسمح بدمج الأفراد بعضهم بالآخر، وخلق هوية قومية تميز الجماعة عن بقية الجماعات الأخرى. إنها بالأساس بناء للشخصية القومية وللهوية القومية.

وقبل أن يعني بناء الشخصية والهوية القومية عمليات تمايز جماعة ما عن الجماعات الأخرى، أي الأصالة، أو اتصال هذه الجماعة بالثقافة الكونية وبالجماعات الأخرى، أي الكونية، يجب فهم بناء الهوية القومية كبناء لعلاقة داخلية وذاتية بين الفئات السائدة والمتنفذة في مجتمع ما والطبقات المنتجة. أي تأسيس المعايير التي تساهم في حل الصراع الاجتماعي والتناقضات الاجتماعية المحلية ذاتها(7).

(7) «ان المثقف والعامل ينفصلان كليا واحدهما عن الآخر، وبل أن يتطور العلم في يدي هذا الأخير لمصلحة قواه المنتجة ينقلب ضده. وتصبح المعرفة أداة مستقلة عن العمل وقائمة ضده». وهذه في نظر ماركس إحدى مميزات الثقافة الرأسمالية التي تشكل أحد عوامل تقسيم العمل. وهو يستشهد بالفقرة المذكورة عن :

— Thomposn, W.

An inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth, London, 1824. p. 274.

ولا يظهر التناقض بين الموقف الأصالي والموقف الكوني، إلّا عندما تفقد الثقافة وظيفتها الأساسية، أي تكاملها وسيطرتها، وقدرتها على حل التناقض الذاتي الذي يميز كل اجتماعي إنساني. إذ في هذه اللحظة فقط يبدأ كل طرف من الأطراف الاجتماعية المتناحرة بشد البساط إليه. فالفئة السائدة، الخاصعة باستمرار في الوقت الراهن للثقافة الغربية ولمتطلبات الرد على التحدي الغربي، ورفع الانتاجية، ورفع الأرباح، تميل الى التقليل من أهمية منظومة القيم التقليدية المعيقة لحركة اندماجها ودمج المجتمع والاقتصاد في السوق العالمية الكبرى، وتتبنى لذلك موقفا كونيا، حتى عندما تحاول أن تبحث عن مصداق له في التراث. بينما تميل الفئات الخاضعة الشعبية، في مقاومتها لحركة الاندماج بالغرب، وما تمثله من تعميق لسيطرة واستغلال الأقلية المتغربة، إلى التصدي المطلق للتحديثية وإلى التمسك بالأصالة والتراث. وهناك دون شك دائما النظريات التوفيقية التي لا تعكس إلّا حركة ذهنية لدى المثقفين وليس لها تجسيدات حقيقية في الواقع. من ذلك البحث عن الأصالة في الكونية، أو البحث في الثقافة العالمية السائدة عن الأصالة وعن مساهمة العرب. لكن هذه إشكالية واهتمامات المثقفين. أما في الواقع فهناك فعليا موقفان، وهذا لا يعني بالضرورة نظرتين : الموقف التقليدي والموقف العصري. وقد يطمح الموقف العصري على صعيد النظرية الى بناء هوية قومية جديدة على أسس ثقافة عصرية، كما يمكن أن يطمح أو يميل الموقف التقليدي إلى معاداة التمسك العصري بالنظرية القومية، منبها إلى استمرار نظرة قومية تقليدية قائمة على وحدة الدين والعقيدة. لكن دون شك يبقى التوجه التقليدي هو التوجّه المحافظ على الهوية شكليا — على الأقل — ما دام الحفاظ على هذه الهوية الثقافية يقتضي ماديا تغيير أسس حياة المجتمع التقنية وتجاوز التبعية. أما التوجه الكوني فهو الذي يشد نحو اندماج بالثقافة العصرية الكونية حتى عندما يحاول أن يبرز هذا الاندماج في صورة تكوين هوية قومية جديدة مشابهة ومساوية ومقابلة للأمم الغربية[8].

يعكس هذا الصراع العدائي بين موقفين : تدهور مصداقية ووظيفة الثقافة القومية السائدة، أي انعدام وجود ثقافة قومية متكاملة، والتدهور نحو تبعية ثقافية تتجسد في انهيار وحدة الجماعة : وحدة مواقفها ووحدة تصوراتها معا.

تبقى الثقافة اذن هي ذاك العامل الذي يخرج جماعة ما من الفوضى الى النظام، ومن

(8) يحلل مصطفى الأشرف ببصيرة معنى هذه الايديولوجية الكونية في مقاله :

— La culture entre l'idéologie coloniale dominante et l'idéologie de libération des peuples. (revue : El-djeich, N° 138, Alger, 1974).

التشتت والانقسام الى الوحدة، ومن نزع الإرادات إلى إرادة النزاع والدفاع. إنها إذن خلق المعايير والقيم.

لكن هناك دون شك تطورٌ في القيم الثقافية خلال التاريخ (أي في البنية الثقافية). كما هناك تطور في البنى الاجتماعية : تطور في قوى الانتاج، في بنية القوى الاجتماعية الطبقية والسياسية وبنى الدولة، وتطور في تقسيم العمل نحو التعقيد وزيادة التمايز. وثقافة اليوم الغربية ليست ثقافة المجتمع البدائي ولا الثقافة اليونانية : هي من نمط مختلف، ولها وظائف مختلفة حسب تغير طرق حل المسائل الاقتصادية والانتاج والتوزيع (تغير القوى المنتجة)، وتغير طرق حل المسائل السياسية : إخضاع طبقة لأخرى (أي تطور بنية الدولة)، وهذا لا يمكن ألّا يؤخذ بالاعتبار.

لكن هذا لا يعني أن هذا التطور تعاقبي : يسير في الخط ذاته عند كل المجتمعات، وفي كل الأزمان. هناك انبعاث للثقافة من الفوضى البدائية، لدى البعض، وموت للثقافة لدى البعض الآخر رغم وجودها كلها في زمن كوني واحد. هناك إذن دون شك استقلال لكل ثقافة وبنية ثقافية بقدر ما أن لكل مجتمع وسيلة مختلفة للانتقال من الفوضى إلى النظام ومن الهمجية الى المدينة واستيعاب الحضارة.

وهناك بدون شك تمايز في الثقافات واستقلال لكل منظومة ثقافية قومية جغرافية، ولكنها ليست متميزة كليا في التاريخ : فهذه الثقافة تخضع لتطور الثقافات الأخرى المجاورة التي تتقدها استقلالها الكامل وتكاملها.

هناك عنصر كوني في كل ثقافة بقدر ما هناك تاريخ كوني للإنسان : التقدّم من «الهمجية» إلى المدنية، أو من عصر حجري الى عصر صناعي، لكن هذا العنصر يحدّ منه عنصر الأصالة : أي استمرار الوظائف الثقافية التقليدية الخاصة بمجتمع من المجتمعات، والتي تعود الى أن كل المجتمعات لا تتطور في الوقت نفسه ولا كلها معا ولكنها تتطور في الصراع الدولي. تطور مجتمع يهدم آخر، وثقافته هي وسيلة لتدمير ثقافة الآخر وإخضاعه.

وكما أنه من الخطأ تقليص الثقافة الى وظيفتها العلمية (استيعاب تقنيات الحضارة المتجددة)، من الخطأ أيضا قصرها على التركيبات الروحية والانتروبولوجية العميقة. فلا يمكن للحضارة أن تنشأ في مجتمع فقد شخصيته ووحدته، أي القيم الانسانية التي تجعل منه جماعة متمدنة، كما أنه لا يمكن لهذه الشخصية أن تستمر اذا عجزت عن استيعاب وتمثل العلوم والتقنيات الحضارية المتجددة.

وعندما تخفق الثقافة في التوفيق بين وظائفها الحضارية ووظائفها المدنية تتعرض هذه الوظائف جميعا للانحطاط والعقم، كما تتعرض الجماعة نفسها للانحلال. وقد يأتي الرد على هذا الانحلال بفرض ايديولوجية موحدة وبالقمع الفكري، فيعزل المجتمع أو الأمة كلية عن المجتمعات الأخرى ويمنعها من الاستفادة من التجديدات المنتجة في مجتمعات أخرى؛ فيحرمها من فرصة النمو المتواصل واستمرار الحضارة. أي عما هو إيجابي في العنصر الكوني، وذلك رغم أنها تحفظ تمايزها القومي.

ويمكن أن يأتي عن طريق اندماجها في الجماعات الأقوى فتستفيد من عناصر التجديد الحضارية لكنها تفقد تمايزها، وتحد من إمكانية الدفاع عن مصالحها الذاتية والخاصة.

ويمكن أن يتم الانتقال عن طريق ايديولوجية توحيد لا تمنع التناقض الداخلي والذاتي ولكنها تستند إليه : وهنا يتطلب التوحيد تصعيد التناقض وتجسيده ونموه في شكل ثقافة متزنة حية تأخذ وتعطي. قومية وكونية معا. وهذا يتطلب حلا ديمقراطيا للتناقض الاجتماعي يزيل مشكلة الصراع بايجاد حلول مؤقتة له. وهنا تظهر النهضة. لذلك أيضا ليس هناك ثقافة قومية محضة دون أن تتحول إلى جمود. ولذلك ليس هناك ثقافة نهائية أيضا كونية ناجزة وتعبر عن كل القيم والنظام. كل ثقافة هي محاولة للتوفيق بين الاتصال التاريخي للأمة والاتصال الجغرافي بالأمم الأخرى. وكل نوع من هذا الاتصال يفترض نوعا من الانقطاع لدمج الآخر : الانقطاع التاريخي الجزئي، والانقطاع الجغرافي الجزئي : أي الحفاظ على المدنية (توازن المجتمع المتغير) ضد الفوضى والركود الميت، والحفاظ على الحضارة (تمثل التجديدات الخارجية) ضد البدائية أي الانكفاء الذاتي والاكتفاء.

توازن المجتمع يتطلب الانقطاع الثقافي التاريخي والتغيير : الكونية. ووحدة المجتمع وتمايزه عن المجتمعات الأخرى، قاعدة دفاعه عن ذاته وإرادته الموحدة، تتطلب التمركز حول الذات وتعميق الهوية.

لكن لا الأصالة ولا الكونية ــ مسبقات النظرية الثقافية الغربية وشواغل النظرية العربية ــ بقادرة على أن تعطي سياسة ونظرة عملية بذاتها، ومعنى ومعيارا ذاتيا : أي إلى أي حد يجب أن نكون كونيين وإلى أي حد أصاليين؟ وما هو المعيار لذلك. كل نظرية لا معنى لها إذا لم تكشف عن سياسة عملية. الأصالة والكونية كنظرية لا تستطيع أن تكوّن نظرية في الثقافة لأنها تعتبر الثقافة شيئا خارج المجتمع، أو أثرا اجتماعيا لغيره، لا تدرك وظيفة وفاعلية الثقافة الاجتماعية : التجديد الاجتماعي، أي باعتبارها حلا لمشكلة التعدد والوحدة،

السيادة والخضوع، الانتاج والتوزيع، الأخذ والعطاء العلم والأدب، الداخل والخارج.

لهذا أيضا كل ثقافة عميقة بقدر ما تحفظ التوازن الاجتماعي الداخلي، وتقويه، تخلق نزعة قومية تجاه المجتمعات المجاورة وتقود إلى النمو المذهل في البداية ثم بالضورة الى الهيمنة على المجتمعات المجاورة، لكن بسبب ذلك أيضا إلى الجمود والانحطاط، بقدر ما تعجز لذلك عن الأخذ عن الآخرين الخاضعين والمنظور إليهم من فوق. وهكذا تبدأ مجتمعات أخرى في حمل مشعل الحضارة، بتأسيس ثقافة جديدة : توازنا عقليا جديدا، يستند الى مسبقات جديدة، ويطرح مسائل جديدة ويثير إشكاليات متميزة، ويبدع أفكارا جديدة، ويبلور مذاهب جديدة، ونفسية وشخصية إنسانية فردية (وجماعية بالتالي) جديدة أيضا، لها آفاق ووسائل عمل، ومشاريع، وتوجهات، وحساسيات جديدة : أي يخلق عالما جديدا سيقوده تفوقه أيضا إلى التدهور من جديد والفتور.

تكوّن الثقافة اذن قاعدة تأليف العناصر المختلفة للأمة، التاريخية والاجتماعية، أي أيضا وسيلة تحقق الفرد في الجماعة، وعمل الجماعة من خلال الفرد. إنها لا تشمل فقط مجموعة نشاطات عامة ذهنية، أو عقلية، أو سلوكية يفرضها ــ كما يقال ــ المجتمع على الفرد، ولكنها تضم مجموعة عمليات مستمرة من الربط بين مختلف أفراد جماعة ما. وفي ربطها هذا تبني الحقول المختلفة التي تتعرف فيها الجماعة على نفسها، وتبني وتطور نفسها دون أن تفقد توازنها الداخلي تجاه الجماعات الأخرى، أي مجموعة العمليات التي تخلق الهوية القومية والتقدم الحضاري معا.

واذا كانت مسألة الهوية قد برزتْ اليوم إلى مقدمة المسرح في الوعي العربي المعاصر فذلك نابع من إخفاق السياسة الثقافية التي اتبعت في العقود الماضية في استيعاب قيم وعناصر الحضارة الحديثة التي جعلت من تمثلها هدفها الأول. وسبب هذا الاخفاق هو الفهم الخاطىء والمبتسر للثقافة والحضارة معا. فقد اعتبرت الثقافة أفكارا أو قيما فكرية وعادات وتقاليد، كما اعتبرت الحضارة وسائل مادية وعلوم وتقنيات. لم تفهم جوهر التطور الثقافي، لذلك أيضا لم تفهم طبيعة التحدي الحضاري والمشكلات الثقافية الحقيقية التي يطرحها.

الثقافة العربية والتحدي الحضاري :

تحدد الثقافة الاطار العام للممارسة التاريخية للجماعة، وترسم حدود الكون المادية والروحية. فالنظرة الدينية للوجود تحدد أيضا الكون العام : العالم الحسي والعالم الروحي،

عالم العقل وعالم الروح والحدس، أي أيضا علاقة الانسان بالطبيعة، بالزمان، بالموت... الخ. وقصة خلق العالم هي في الوقت نفسه نظرية لرسم حدود الكون المعاش : أولوية العالم الروحاني على العالم المادي، أو أفضل من ذلك أولوية الانضباط والتكيف مع المثل على الاستسلام للذة تحقيق الرغبات المادية.

ولا معنى هنا لطرح مشكلة وجود أو عدم وجود العالم الروحاني والغيبي، فهو يشكل على جميع الأحوال أحد أبعاد العالم الذي تخلقه الثقافة الدينية، والذي يوجه بالتالي نشاطات وسلوك الأفراد ويؤثر فيها. وينجم عن ذلك أيضا خلق عالم الإنس والجن، الانسان لا يعيش وحيدا في الكون، والكون ليس هو فقط الذي نراه ونحسه، ولكن أيضا ما نعقله، أي ما نعتقد أن وجوده ضروري ولا بد منه لتوازن الكون (أي لتوازن الجماعة)، ووحدة الجماعة لن تتم على المدى التاريخي؛ أي لن تستمر إلّا اذا تم نقل هذا الاعتقاد من الأجيال السابقة الى الأجيال اللاحقة. وهذا لا يعني أنه مع تطور الحضارة لا يطرأ على هذه الصورة تغييرات. فهي تتضمن أيضا نقيضها. ودمار الجماعة يجب أن يترافق هنا — بالضرورة — بتفكك صورة العالم هذه، وظهور تيارات أنسية محضة أو ملائكية محضة، تحطم هذا التوحيد بين عالم الإنس والجن، أي تحطم التوازن بين الطبيعة والجماعة أساس توازن ووحدة الجماعة ذاتها.

تحدد الثقافة أيضا نظرية العقل، أي المعارف الممكنة والمعارف غير الممكنة، المعلوم والمجهول.

والعقلانية الخاصة بجماعة ما، هي أساسا تحديد مكانة العقل في الوجود : أي تحديد أطر وطرق ووسائل عمله. إنها لا تربط العقل بالضرورة بما يمكن معرفته حسّيا، ولكن أيضا بما لا يمكن معرفته إلّا استنتاجيا، أو بالمعاناة الروحية المحضة. وكل عقلانية تقوم، بعكس ما هو سائد في النظرة المبسطة، على تنظيم العقل لحدود عمله : أي للممكن وغير الممكن معرفته، وهذا الأخير يدخل أيضا ضمن حدود العقلانية الاجتماعية، لأنه — وهو نفي — يتطلب أيضا التحديد. في الفلسفة القديمة التجربة الحسية تعني المعرفة الحسية المباشرة التي ليست لها إلّا قيمة ثانوية تجاه المعرفة العقلية الاستنتاجية[9]، وهذه الأخيرة ليست لها إلّا قيمة أقل من المعرفة الحدسية والروحية والصوفية. فالعقل يحدد أيضا درجات المعرفة من

(9) في «المقدمة» يبحث ابن خلدون في مراتب العلوم والمعرفة ويضع — كبقية سلفه من الفلاسفة العرب — المعرفة الحدسية في مرتبة أعلى من الحسية، ثم تأتي المعرفة النبوية والوحي في القمة.

خلال تحديده للممكن والواقع، أي للواقع والكون، فأولوية العالم الروحي، شرط توازن المجتمع، وقاعدة بنيته الأخلاقية، تعطي على صعيد العقل الأولوية للمعرفة الحدسية الإلهية.

وتحدد الثقافة، مكانة العلم والمعرفة العلمية، أي أيضا أفضل الطرائق للحصول على المعارف وإنتاجها، وبالتالي تقود إلى ترتيب للمفاهيم يعكس أولوية العالم الروحي مثلا في الثقافة القديمة، فداخل نطاق العقل، المعرفة الحسية محتقرة لأنها لا تتجاوز مراقبة الطبيعية، ولا يضيف فيها الانسان من المعرفة الإلهية شيئا(10). والأمر نفسه اليوم يحدث مع الثقافة الحديثة حين ينتقد البعض العلمية التجريبية المحضة السائدة في المعرفة المعاصرة — الأميركية بشكل خاص — لأنها تقوم بتقرب من الواقع لا يقوم على نظرية عامة مسبقة، وهذا يضعف إمكانية استغلال الوقائع المراقبة والمحللة.

وتحديد مكانة العلم يشمل إذن تحديد المسبقات الأولى لكل ثقافة وبديهاتها التي تنطلق منها دون أن تضعها موضع السؤال : أولوية الروح، أو أولوية الواقع، وحدة الطبيعة، وجود الله، وجود العقل، مكان العقل... الخ. وكل علم لا يستطيع أن يقوم ويحقق فرضيات دون أن يستند إلى بديهيات منطقية وأخلاقية، أي مثلا، الايمان بصحة الملاحظة الحسية، أو بفائدة التجربة المكررة الخ(11).

وتحدد الثقافة مكانة الخير، أي أيضا مكانة الشر، ولا يمكن تحديد الخير دون تحديد الشر، كما لا يمكن تحديد العلم دون تحديد الجهل. وتخلق بهذا ساحة أخلاقية تنظمها معايير مقبولة من قبل جميع أو أغلب أفراد الجماعة، ويدخل في ذلك تحديد المحرّم والمباح، والمستحسن والمفضل، والمطلوب والمكروه، والواجب والفرض والسنة، والممنوع والمسموح، أي جملة الاعتبارات الاجتماعية المتعلقة بهذا النشاط الفردي أو ذاك، وبهذا السلوك تجاه الانسان والطبيعة والله، والنفس والمخلوقات جميعا أو ذاك؛ تحدد إذن قاعدة سلوك اجتماعي وتبلوره.

---

(10) وهذا ما يدفع «جيب» الى أن يعتبر أن تحصيل المعارف لا يتضمن في الفكر التقليدي الاسلامي التحليل والاستقراء والتجربة، وإنما يقوم فقط على للمة ما هو موجود سابقا، أو في أفضل الحالات على الاستنتاج بالانطلاق من فرضيات مقبولة مسبقا. والحال أن أولوية المسبقات الكامنة في كل ثقافة لا تمنع تطور شكل المعرفة الأخرى التجريبية وإلّا لم يستطع المجتمع أن يقوم. انظر :
— Gibb, H.A.R. : Modern trends in Islam, Chicago, 1947; p. 88.

(11) انظر — Whitheqd, A.N. : Sciences and Moderne World, Cambridge, 1932.
— Les Fonctions de la raison et autres éssais, Payot, Paris, 1969.

وتحدد الثقافة أيضا ساحة فنية : الجميل والقبيح، وجملة المعايير التي تساهم في إحداث الفرح والمسرة والحبور لدى الفرد والمجتمع، وجملة المعايير التي تسيء أو تزعج أو تحزن وتثير الكآبة. وهذه الساحة ليست موروثة، ولكنها مقصودة ومكتسبة، تهدف إلى تجسيم نظام المعايير الأخلاقية والعقلية بالصورة والرمز والاشارة والحركة. وتهدف بالتالي إلى تعميق وتدعيم وحدة الجماعة ووحدة العقل الجماعي والفردي. فالجميل هو غالبا ما يضع موضع القيمة، أي يرفع من قيمة الخير وينزل من قيمة الشر، ويشجع أتباع المرغوب والمباح، ويثبط الميل الى المكروه والممنوع. والمطلوب والمباح هو ما يساعد على استمرار توازن المجتمع والنظام ككل، ويمنع التدهور وعدم التوازن.

تجديد الوعي :

كي ندرك ما معنى أن الثقافة تخلق عالما خاصا وتحدد أبعاده وآفاق نموه وحركته ومصيره، أي مصير الفرد أيضا في هذا العالم، وذلك رغم أن الطبيعة لم تتغير — على الأقل — منذ عدة آلاف من السنين بصورة ذات معنى، يكفي أن نقارن عالم الحضارة التقليدية لما قبل الرأسمالية، هذا العالم الذي صاغته بشكل من الأشكال الثقافة الدينية، أي ذات الشكل الديني، مع عالم القرن العشرين اليوم. العالم الأول محدود ومتناه معا يتحرك بين الخالق، «المحرك الأول» والكون المخلوق المنظور إليه كطبيعة وحيوات مختلفة معدودة في النهاية[12]. التاريخ الطبيعي يبدأ مع بداية خلق الله للكون، وهذا لا يطرح أية

(12) لذلك أيضا كان التناقض شكليا بين الحكة والشريعة، بين الفلاسفة والفقهاء فكلاهما يمتحان من صورة واحدة للعالم ومن بئر واحدة، وان اختلفت الألفاظ وطريقة المعالجة. والفرق بين مفهوم الله ومفهوم المحرك الأول أو السبب الأول ليس فرقا نوعيا، إنه تقريبا ذات المفهوم، ويعكس التطور العام السائد للكون التقليدي. ولا يشكل الفكر الفلسفي، كما يحاول أن يبرهن على ذلك اليوم العقلانيون العرب الجدد نقيضا عقلانيا للفكر اللاهوتي، وهذا هو سبب استخدام الفلسفة اليونانية لخدمة اللاهوت في مسيحية القرون الوسطى الغربية كما في الفكر الاسلامي. وقد برزت أهمية الصيغة الفلسفية في أوروبا في القرن الخامس عشر وما بعد، لأن الفكر اللاهوتي فقد عناصره الانسانية الأولى، وتحول إلى استلاب للكنسية كمؤسسة، عندئذ فقد أصبح الفكر الفلسفي الممثل للنزعة الانسانية، والأكثر قدرة على جعل العلاقات الاجتماعية أكثر شفافية والمساعدة بالتالي على إيجاد حلول للمشاكل التي بدت مستعصية على الحل، الثقافية منها والسياسية والاقتصادية. ويمكن أن يلعب الفكر الفلسفي (أو الطريقة الفلسفية) دورا مختلفا، أي دور الاستلاب الاجتماعي، الذي لعبته الكنيسة في القرون الوسطى، ويصبح معاديا للمجتمع وعاملا

مشكلة معقدة ومثيرة للذهن، غير تلك التي شغلت دون شك كل فترة القرون الوسطى الاسلامية، والمسيحية : مسألة قدم العالم، والتي لا تخرج في طرحها عن المفهوم العام : هل تم الخلق من العدم أم كانت المادة موجودة وبث فيها الله الروح، أي الصورة في الهيولي. وكان من المفروض أن تنتصر فكرة خلق العالم دون شك من العدم، لأن الفكرة المناقضة (ضمن إطار التصوّر ذاته لعالم من جهة وإله من جهة أخرى) وهي فكرة قدم العالم تعنى أيضا أن هناك شيئا آخر قديما قدم الإله، هو المادة. وكما رد فلاسفة الإسلام؛ هذا يعني أن هناك إلهين وهذا مستحيل. ومن هذه الفكرة النقضية، فكرة قدم العالم ستظهر المادية العصرية بالتدريج والثقافة الجديدة المعاصرة أيضا. فبعد أن أحرقت كتب ابن رشد في العالم الاسلامي والمسيحي لأنها تميل إلى الاعتقاد بقدم العالم، لم تلبث حتى تحولت في الغرب إلى سلاح بيد أعداء الكنيسة الاقطاعية التي بقدر «ما خانت رسالة الله» وكرستها لخدمة أغراض خاصة، أغراض الكنيسة والرهبنة، عجزت عن أن تجعل من المفهوم الديني أساسا لشريعة مستقرة اجتماعية، وركيزة لأخلاق دنيوية انسانية، واضطر المجتمع بالتالي ــ وهو في سبيل البحث عن توازن له جديد ــ أن يحيّد الكنيسة، وأساس هذا التحييد النظري هو نمو الثقافة المادية، والنظرة المادية المتناقضة مع الفكرة الدينية. وبزوال مفهوم الخلق من العدم زال أيضا مفهوم الخالق الأول وبدأ الكون كحركة مستمرة للمادة لا نهاية لها، وتحولات للمادة لا نهاية لها. وقد خلق ذلك نظرة جديدة للكون وللطبيعة استندت إليها التطلعات اللاحقة إلى الغوص إلى أعمق ما يمكن، وأبعد ما يمكن في البحث عن سيرة المادة ونشوئها ونشوء الأرض، وبقية الأجرام السماوية. وفجأة تحولت الأرض التي كانت مركز العالم، لأنها المخلوق المباشر المنظور الدائم، الذي يمثل في ذهن المؤمنين خلق الله وعظمته ويشكل دليلا على هذا الخلق، إلى جرم صغير بين سلسلة من الأجرام اللامتناهية في الكبر والبعد. وهكذا توسّع العالم الطبيعي الذي نعيشه اليوم من عالم محدود مثاله الأرض، إلى عالم لا محدود لا أول له ولا آخر، لا بداية ولا نهاية، لا منطلق ولا غاية، واشتد البحث فيه عن قوانين توازناته الذاتية الداخلية. قوانين الجاذبية، وتحول المادة، والطاقة... الخ... ومنه أيضا الوصول إلى تقسيم المادة، وفكرة الذرة، التي نجمت عن محاولة البحث في المادة ذاتها عن قوانين حركتها وتحولها وتوازنها. ولم تتغير بالتالي صورة الكون والطبيعة فقط وإنما أيضا مفهوم المادة ذاتها، ومفهوم الحياة والعضوية، وأصبح من الممكن

= في تغبيش وتعتيم الواقع الاجتماعي وعقبة أمام تكون الأمة وحل المشكلات الاجتماعية. وهنا يكمن سبب فشل محاولات استرجاع وإحياء التراث العقلاني العربي اليوم الذي يشغل المعارضة الفلسفية.

ظهور فلسفة الصدفة والضرورة (مونود)[13]. حيث تكونت العضويات والحياة بالصدفة، كأحد الامكانيات البعيدة والنادرة جدا. وحتى حين بقيت فكرة الخلق سائدة اجتماعيا في وسط من الأوساط، فإنها اضطرت الى أن تخضع للعلم، ولم يعد الخلق هو الذي يفسر وجود الطبيعة والكون، ولكن الكون والطبيعة والمادة هي التي تفسر وجود الخلق، وتحاول أن تجد سببا له. لم تعد دراسة الطبيعة تخضع للكلام والخطاب الديني ودراسة خلق الله، ولكن أصبحت الطبيعة هي التي تفسر نشوء الفكر والروح، وأصبحت معرفة الطبيعة محور التاريخ الكوني المعاصر. التصور الجديد في ذاته مادي قاس وفكرة الألوهية لم تعد تفسر فيه شيئا، بل أصبحت هي ذاتها بحاجة الى تفسير.

أصبح التاريخ الطبيعي ليس تاريخا للغلق، ولكن تاريخا للقدم المحض، للصيرورة الدائمة، للطبيعة. وتوسع عالمنا بشكل لا نهائي نعجز عن إدراكه بعد أن كان الله يشكل حدوده الفعلية : إنما توجهت «فثم وجه الله». فقد مفهوم السماء معناه، وأصبحنا نتحدث عن الفضاء. فالسماء تربطنا بالله، أما الفضاء فيفصلنا عن الأجرام الأخرى واللامتناهي[14].

وحطم ذلك مفهوم الزمن المعاش. أصبحنا نعرف أن تاريخ الكون يرجع الى مليارات السنين (وهذا لا يمكن تصوره ولا استيعابه ذهنيا وإنسانيا، ويبقى رقما مجردا هو أيضا اللامتناهي) فتوسع أفقنا التاريخي وميدان بحثنا في الكون وفي تكوين المادة، وكذلك في دراسة تحوّل المادة الى حياة، وتكوّن الانسان. وتحولت قصة آدم البسيطة والسريعة الفهم لدى الجميع إلى دراسات لا حصر لها في نشأة الحياة والانسان والخلية الوحيدة، والبروتين، وظهرت نظريات جديدا، نظريات بقاء الأقوى، والصراع الوحشي بين الكائنات كمبدأ لتطور الحياة ذاتها، وتحطمت مفاهيمنا القديمة عن وداعة تكوين المجتمع الانساني القائم على التعاون والمحبة والتضامن بين أفراد النوع البشري، ولم يقتل غليليه لأنه قال بدوران الأرض حول الشمس بدون سبب، وتغير مفهوم الزمن أي وتيرة الحركة الكونية مع

---

(13) Le Hasard et la nécessité. Seuil - 1972—

(14) لا يثبت هذا بحد ذاته وجود أو عدم وجود الخالق. هذه مشكلة لا يطرحها إلّا العقل القديم، أما التصور الجديد فيترك المشكلة جانبا ولا يناقشها، لا يعتبرها مشكلة من مشكلاته. وبدون شك يمكن أيضا تأكيد وجود الله أو نفيه انطلاقا من التصور القديم للكون أو من التصور الجديد، وهذه ليست المشكلة التي تشغلنا هنا. انما نريد أن نبين تغير المفاهيم الانسانية ذاتها مع تغير الثقافة التي تعكس هي ذاتها تغير أبعاد الكون الذي نعيش.

تغير الحياة ووتيرة الحياة الانسانية، والتقنيات. فأقصى سرعة ممكنة كانت في الماضي سرعة الفرس والفارس، بعد سرعة الحيوانات الآهلة الأضعف وخطى الانسان. وبعد ظهور السرعة الأعظم بكثير فقدنا أيضا مفاهيمنا السكونية للسرعة، فإذا بالسرعة تتحول الى حركة لا متناهية، نسبية ومرتبطة بحركة الجرم الذي نعيش فيه، بالمقارنة مع الأجرام الأخرى، وإذا بنا نتصور سرعة الصوت، وسرعة الضوء. تغيرت مفاهيم السرعة المحدودة، وأصبح لدينا سرعات لا يمكن استيعابها تبدو أيضا لا محدودة مع تطور التقنيات. أصبحت حدودها الفعلية هي تحولات المادة ذاتها، فاذا زادت السرعة قلبت المادة المسرعة، وليس للسرعة من حدود إلّا سرعة الضوء، حيث تتحول المادة المسرعة في سرعة الضوء إلى ضوء، وحطم ذلك كل سذاجة العقل القديم الذي يعايش وتيرة المواسم الزراعية والحصاد، ووتيرة الدابة في الأسفار الخ... وإذا بالكون كله قد انقلب، فاكتشفنا الثانية وأجزاء الثانية في حياتنا اليومية، وأصبح بامكاننا أن نلف ليس الأرض فقط ولكن أن نذهب إلى أبعد منها، ففقدت بعض الكواكب أسرارها ورموزها ومعناها، وفقدت المسافة أيضا مفهومها القديم السكوني كامتداد لتظهر أيضا، كعلاقة لا محدودة تقاس بالسنوات الضوئية بين الكواكب. باختصار انقلبت صورة الكون في المكان والزمان. نشأت طبيعة جديدة مذهلة في اتساعها ولا محدوديتها، ونشأ تاريخ أيضا طويل لا نعرف منه الا الجزء اليسير جدا، وفتح البحث والدراسة والعلم لنفسه ميادين لا يمكن الوصول الى ادراكها[15].

وتغير مفهوم الضوء، وظهرت الكهرباء، وتغيرت وتيرة عملنا وتفكيرنا، وتحطم التوازن الساكن بين الليل والنهار، وأصبح من الممكن تحويل الليل إلى نهار، وتمديد ساعات العمل، والنشاط والحياة الاجتماعية بصورة لا متناهية، ودمرت حدود الانسان ذاته، وحدود طاقاته وإمكانياته ليصبح لا محدودا. وفقدت الصورة القديمة : الرعد والبرق والظواهر الطبيعية المختلفة معانيها التقليدية المخيفة أو المنفرة، كما فقدت الفصول أيضا في المجتمع الصناعي معناها وصورها، وغيرت الجنة والنار والعقاب والثواب شروطها، فإذا بالجحيم يصبح يوميا وأرضيا والجنة كذلك. وتغيرت الطبيعة المعادية، وتم القضاء على الحيوان المفترس، وأصبح لأي انسان افتراس أي حيوان.

ولم يمس التغيير مفاهيمنا عن الكون والطبيعة فقط، ولكن مس أيضا تاريخ الانسان ومفهومه عن ذاته، ومكانته في الطبيعة وفي الكون، فأصبح سيدا بعد أن كان عبدا في

---

(15) انظر : — Grünbaum. A.

Philosphical problems of Space and Time, Knopof, New York, 1963.

مجموعه، رغم أن العبودية الاجتماعية قد زدات وأخذت أشكالا لا تستطيع مفاهيم الفقر والغنى، والعدل والظلم أن تستوعبها؛ فدخلت مفاهيم الطبقة، والدولة، والقانون، والدستور، والارادة، والتنظيمات الدولية، والمؤسسات، والأحزاب، لتعكس هذا التغيير.

وبعد أن ظل الوعي البشري يرتاح الى فكرة أنه خلق على صورة الله ليتعبد الله، وأنه خير مخلوقاته، بدأ يبحث عن أصله المادي والحيواني، وتطور جنسه وتاريخه اللامحدود أيضا بقدر لا محدودية قدم المادة. فاذا بأصل الانسان يتحول الى حيوان، وإذا بتاريخه يبدأ منذ ملايين السنين. وبعقله يتجرد عن الألوهية، ويصبح ثمرة فعاليات مادية محضة، فعاليات التكيف والاستجابة للمؤثر الخارجي، ورد الفعل والتعلم بالتجربة ومراكمة الخبرة والمعلومات. ومن دمار المفهوم التقليدي عن الانسان والروح والعقل الفعال والمشاركة في الروح العامة وفي العقل الالهي، ستنطلق الأبحاث التجريبية عن تكوين العقل البشري، والنسف البشرية التي لم تعد تمثل أية قدسية، إنما هي شيء يتكون ويتحدّد بشروط اجتماعية ومادية وبيولوجية موضوعية يمكن دراستها. وظهرت دراسة تكوين عقل الطفل، والتعلم والذكاء. وتركت نظرية شحذ الملكات الذهنية التقليدية السائدة في التعليم القديم الى نظرية الصناعة العقلية وتكوين العقل والتأثير المباشر في الذهن، وتنمية خبراته واكسابه المعلومات والمناهج والمواقف الفكرية المختلفة. فظهرت لذلك فكرة المدرسة الحديثة ومراكز البحث والمختبرات، وأصبح إنتاج العلوم والمعارض يستند إلى إعداد الاطارات الضرورية الاجتماعية للبحث لا على كشف العبقريات. وتطور لذلك مفهوم العلم والمعرفة التي استمرت تستند الى الحفظ، فأصبح إنتاج الأفكار الجديدة والمفاهيم الجديدة والصورة الجديدة هو هدف كل بحث جديد وعلم، وهو غاية نقل المعلومات والمعارف القديمة. أصبح البحث عن اكتشافات جديدة نظرية هو المحرك بعد أن كان التجميع الموسوعي هو الهدف لاثبات العبقرية والتعمق في العلوم والاحاطة بها. ولا معنى اليوم للبحث العلمي إلّا اذا أتى بما هو جديد، ولكنها كانت تأتي به دون أن تبحث عنه. بالصدفة من خلال التسجيل. ومقدمة ابن خلدون أفضل اعتراف على ذلك حين يقول : إننا ونحن بصدد كتابتنا للتاريخ، عثرنا على علم جديد، هو علم العمران، يظهر قوانين تحول المجتمعات. لكن أهمية ما عثر عليه أي فكرة تكوين علم جديد وموضوع جديد للعلم لن يأخذ قيمته وأهميته إلّا في العصر الحديث، وسيبقى شبه متجاهل على مستوى تطور العلوم القديمة العربية.

وتغير مفهومنا للنفس، فهي لم تعد جزءا من النفس المقدسة والروح ولكنها أصبحت تتكون من مجموعة من العلاقات المعقدة والتوازنات التي يمكن أن تنهار، كما يمكن إذا

إنهارت أن تدعم من جديد ويعاد إصلاحها كأية آلة. واكتشفنا الشعور واللاشعور، والأنا والهو، والغرائز المختلفة والهيجانات والسلوك، والفعل ورد الفعل، والآيات كالتداعي والبصيرة والمنعكس الشرطي، والعقد النفسية، والذهاب والعصاب ومرض العظمة والفصام، والعاطفة، والرمز والواقع الخاص المعاش والمتخيل، وفسرنا الأحلام والكوابيس، والقلق والسهاد، والوهان تفسيرات جديدة مادية، وموضوعية وبيولوجية، ونزلنا الى مرحلة الطفولة والعلاقات بين الأم والطفل، والأب والطفل، والمراهقة، وآليات تطور الأنا، والأنا الأعلى، والتكيُّف مع المجتمع، وأمراض الكهولة والشيخوخة، والحب وغير ذلك، وحاولنا أن نفكك إلى أبعد ما يمكن بنية الوعي والعقل والشعور وأن نجد لها «قوانين» حركتها وامكانيات شفائها، بعد أن كانت كل الأمراض النفسية وفقدان التوازن العقلي ترد إلى مفهوم واحد وحيد : الجنون الذي يعني أيضا فقدان الشخص للملكات التي أعطاها الله لبقية الناس، أو للكآبة والحزن والشجن والقلق... الخ. أي باختصار : نزعنا عن الروح كل قدسية قديمة، وربطناها بالتربية أو بالمجتمع. وفتح هذا أمام الانسان — وفي الانسان — إمكانات جديدة للتحكم بالذات، أو للتحكم بالآخرين، من عمليات الطب النفسي إلى عمليات غسل الدماغ، والتأثير النفسي في الأفراد أو حتى الشعوب. ودخلت عمليات التأثير النفسي في كل النشاطات الاجتماعية : الصناعية والسياسية والقومية والعسكرية. وأخذت السياسة ذاتها تستند الى «البلف» والخديعة. ومع تطور التقنيات الذرية العسكرية تقوم الاستراتيجية العسكرية السياسية اليوم أساسا على مبدأ الردع القائم هو ذاته على «البلف» النفسي في جزء كبير منه.

وتغير عالم الانسان الاجتماعي أيضًا وليس فقط الفردي. فظهرت مفاهيم القومية، بدل مفاهيم الأمة الدينية القديمة أو العشيرة أو القبيلة أو العائلة. وتوسع العالم السياسي للانسان؛ فإذا به يشمل الأرض بأسرها، وما يحدث على بعد آلاف الكيلومترات في أمريكا أو آلاسكا يؤثر في افريقيا، وأصبحت الكرة الأرضية كلها رقعة شطرنج واحدة تلعب عليها الدول الكبرى وتقاوم الدول الصغرى ما أمكنها، ولا تستطيع أمة اليوم أن تتجاهل اللعبة الكونية إلّا على حساب فقدانها لموقعها وإرادتها المستقلة، واستقلالها وربما زوالها نهائيا من الساحة السياسية الكونية. وكل قومية مضطرة أن ترتفع الى مستوى فهم اللعبة إذا لم تشأ أن تندرج في غيرها وتنهار. وفقدت الجغرافية القديمة، والابتعاد والاقتراب والحدود القومية والاقليمية كل معناها السابق، فالتهديد يمكن أن يأتي من أي مكان، والتحالفات السياسية يمكن أن تحدث بين بلدان لم تعرف بعضها بعضا من قبل، وليس بينها أية حدود. وتمزقت الفواصل الطبيعية والسياسية والثقافية أيضا. وتغيرت مفاهيم الأمن والحدود

الآمنة، والانعزال والانكفاء على الذات، وتحقق قول الشاعر العربي القديم :

تأخرت أستجدي الحياة فلم أجد لنفسي حياة غير أن أتقدما

ومن لا يستطيع ــ أو لا يريد ــ أن يتقدم يتأخر بالضرورة، ليس في ساحة المعركة كما كان في السابق، ولكن في الساحة الكونية الكبرى، الاقتصادية والسياسية والفكرية.

من الشريعة إلى القانون :

وتغيرت أيضا مفاهيمنا عن المجتمع، فبعد أن كان المجتمع يشكل وحدة صلبة واحدة وعميقة متماثلة ومتضامنة؛ لا يدخلها شيء غريب، وحتى في نزاعاتها الداخلية؛ تستمر موحدّة في وجه الأمم الأخرى، أصبح المجتمع مكونا من طبقات وفئات وأفراد تجمعهم المصالح المشتركة، وإذا كفّت مصالح بعضهم عن أن تتفق مع الآخرين تحطمت وحدة المجتمع رغم الثقافة والدين والتاريخ. وطلبت هذه الطبقة أو الفئة أو تلك دعم الأجنبي، وبحثت عنه وعملت بالاتفاق معه.

وظهرت الديمقراطية والأشكال المختلفة للتمثل السياسي كتعبير عن سيطرة المصالح المادية الاقتصادية، وتكوين وحدة نسبية ضد تدخل المجتمعات الأخرى. فاذا لم يتم التفاهم وتسوية المصالح الاقتصادية بين الفئات والطبقات؛ لن يبقى أي أساس لوحدة الأمة. والديمقراطية تعمل على تحقيق هذه التسوية وضمان وحدة الجماعة. فلن يبقى هناك أي شيء مقدس في المجتمع يدفع الى الحفاظ عليه اذا غبنت بعض أطرافه، فكل شيء مباح، بما في ذلك الانفصال، والالتحاق بأمم أخرى، ولا قيمة للغة أو للثقافة أو للتاريخ المشترك، فقد نشأ تاريخ جديد لا علاقة له بالتاريخ القديم، تاريخ كوني عام، وقيم كونية، ومطالب كونية، وثقافة جديدة سائدة، وأصبح من السهل تغيير اللغة، وتغيير الأحلاف، وتغيير الولاءات والالتزامات، مع تغيير المصالح. وبدأت الأمم القديمة بالتمزق والتدهور. وفقدت الوحدة القومية كل قدسيتها الثقافية أيضا؛ كي تستند إلى قدسية المصالح المادية. ولم تعد هذه الفئة أو تلك، أو هذا الفرد أو ذاك يرى أي حرج في التعامل مع فريق أجنبي لضمان المصالح المادية. وفقدت الخيانة القديمة معناها، وأصبح من الممكن اتهام المسؤولين بالخيانة من قبل المحكومين، وتغيرت بالتالي مفاهيم السيادة، والوحدة، والسياسة الداخلية، فظهرت مفاهيم حقوق الانسان، وسيادة الفرد، والشخص الانساني، وحل النزاعات الداخلية بالديمقراطية؛ أي ظهرت مفاهيم الحقوق السياسية. وأعيد الاعتبار لمفهوم الثورة التي يبررها فقدان الحقوق السياسية أو المدنية لهذه الفئة الاجتماعية أو تلك، ولم نعد نرى

في الثورة جرما رهيبا واعتداء على حقوق الأمة بأكملها وتهديدا لسيادتها وقوتها، ولكننا نرى فيها نشاطا مقدسا لفرض العدالة والمساواة بين مختلف المواطنين.

وتغيرت مفاهيمنا الحقوقية والقانونية والأخلاقية. كان الخوف من العقوبة في الآخرة، وفكرة الجحيم والنار هي التي تمنع الفرد أو الجماعة من ارتكاب المعاصي، وقتل النفس البريئة، والسرقة والغش، أي تنظيم العلاقات الاجتماعية، حتى لو لم تكن هناك سلطة قائمة ومراقبة مباشرة لما يجري، فالوجدان هو الذي يمثل أساس ضمان العدل، هو الشرطة الحقيقية في المجتمع. وحتى فترة قريبة جدا كان تهديد شخص بالطلب منه أن يقسم بدينه يجعله من الخوف يعترف مباشرة بما قام به. ولم تكن العقوبة موجودة إلا للاستثناءات أي لبعض الأفراد الذين لم يتمثلوا كليا القاعدة، والذين لا يؤمنون بما يؤمن به المجتمع الديني. أما اليوم فإن كل ما لا ينص عليه القانون هو حلال وممكن عمله ولا يعاقب عليه أحد، أصبحت العقوبة دنيوية ومادية، دنيوية أي تستند إلى قانون وضعي متفق عليه بين الجميع، ويمكن تغييره أيضا مع الزمن والاجماع، فما كان شرا منذ عشر سنوات في مجتمع يمكن أن يصبح خيرا مباحا. وأصبحت العقوبة مادية؛ لأن العقوبة تتم على الأرض اذا تم الكشف عنها من قبل الدولة وإلا فلن يكون هناك عقوبة. وهكذا فقدت الأخلاق كل قدسية أيضا. ولن يتم تنظيم المجتمع إلّا بقانون دقيق، وبتكوين أجهزة تقوم بتنفيذ القانون. ظهرت إذن السلطة التشريعية الوضعية، والجمعية التأسيسية، والمجلس النيابي، كما ظهرت السلطة التنفيذية. وتم تنظيم العلاقات بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية بشكل يضمن لمشرعي القانوني، ممثلي الشعب تنفيذ القانون بحذافيره. فإذا هبت الأخلاق القديمة من المجتمع مع تطور القيم الجديدة، قيم المصلحة المادية المحضة التي لا بد أن تتطور مع تطور المجتمع الجديد كما قلنا وفتحه الآفاق والأبعاد الجديدة، ولم يحدث أن ظهر — في المقابل — نظام قانون وضعي فعلي، يضمن وحدة الجماعة وحقوق كل فرد ومساواته بالفرد الآخر، فإن ما يحدث هو الفوضى وسيطرة فئة كليا على فئة أخرى، إذ لن يبقى من قانون يمنع اعتداء فرد على آخر إلّا قانون القوة والعنف. ويصبح كل شيء مباحا عمليا، لأن ليس هناك من رادع حقيقي لدى أي فرد. إن القانون بقدر ما هو ثمرة تفاهم بين ممثلي مختلف أطراف الشعب، يخلق أيضا شرعية السلطة والسيادة للحكومة، ويثير الاحترام، ويدفع الأفراد بالقهر أو طوعا الى الالتزام به والخضوع له؛ كما كان الخوف من الله هو الذي يدفع الأفراد الى عدم اعتداء واحدهم على الآخر، وكذلك الأمر بين الحكام والمحكومين. فالظلم يعني الخروج عن الشريعة، ويقتضي الردة والثورة ويبررها. ولم يظهر تبرير السلطة الظالمة والخضوع لها في الفكر الاسلامي إلّا في نهاية فترة الازدهار وتفكك

الأمة وتدهور وضعها، وبداية مرحلة سيطرة فئة كليا على غيرها، واستعباد الآخرين.

فإذا لم تكن هناك أية هيبة لقانون، تصبح كل القوانين لا قيمة لها، وكل شرطة العالم لن تستطيع أن تبرر عدم الاعتداء والظلم والهمجية وتمنعها. وليس للقانون الوضعي من هيبة واحترام سوى الهيبة والاحترام الناجمين عن مشاركة جميع أفراد الأمة في صياغة القانون، وشعورهم أنه يعبر ويجسد تطلعاتهم. ولا استقرار لمجتمع-حديد بدون ذلك، وهذا بغض النظر عن شكل هذا القانون ومضمونة بالمقارنة مع القوانين الأخرى السائدة في هذا البلد أو ذاك. فالقانون يجب أن يعكس إرادة الأغلبية، ويتطور مع الأغلبية وإرادتها. وهو ليس نصا مقدسا إلّا عندما يتم الاجماع عليه. وإذا فرض من قبل أقلية فقد كل فاعليته واحترامه وقيمته، وظهر كما لو أن المجتمع يعيش فعلا بدون قانون. أي كل شيء مبرر فيه. ولا يمكن فرض قانون حديث أو متقدم على مجتمع «متأخر» (حسب الاستعمالات الشائعة التي ليس لها معنى إلّا العودة إلى المفاهيم القديمة القدسية غير الوضعية)، دون تحطيم كل أساس وضعي للقانون وقيمته وفعاليته وتأثيره، أي دون إفقاد القانون معناه. عندئذ لا بد لفرض القانون من قوة قهر عظمى، أو ربطه بإله مقدس جديد، بمعبود من شاكلة حمورابي. ومعظم الدول الافريقية تخلق مع القانون المفروض الشخص الذي هو ضمانة لكل قانون : الزعيم المعبود، والضمانة تخلق أيضا ـــ بالضرورة ـــ عبادة الشخصية.

تغيّرت مفاهيمنا أيضا عن المرأة والطفل والرجل. أصبحنا ندرك أن عالمنا الاجتماعي يشمل كل فرد، وبدلا من أن يعطي لكل ذي حق حقه، يعطي الحقوق ذاتها لكل فرد : للطفل، والعاجز، والمرأة، والرجل. أعيد تنظيم المسؤوليات والرعاية، ودخلت المرأة في المجتمع السياسي والاقتصادي، وليس فقط في المجتمع الأسري، ودخل الطفل أيضا في المجتمع كراشد، نقبل له حق التدريب والتكوين كعضو عامل. والدولة تضمن هذه الحقوق للجميع بعد أن كان ورع الوالد وتمسك الزوج بدقائق الشريعة، والايمان والخوف من الله هو الشيء الوحيد الذي يضمن عدم قهر الطفل والجور عليه أو اضطهاد المرأة. وإذا وهنت مشاعر الخوف القديمة والايمان والأخلاق مع تطور الحضارة التقنية التي نعيشها، أصبح كل شيء ممكنا : كل اضطهاد للمرأة والطفل والرجل الآخر. ولهذا فإن هذا الاضطهاد لم يكن في يوم من الأيام أقسى في العالم العربي مما هو عليه اليوم مع انهيار منظومة القيم القديمة وعدم ظهور منظومة القوانين المحترمة الجديدة والوضعية. ومهما كانت الحقوق المعطاة للطفل والمرأة في قانون مفروض بالقوة من قبل أقلية، فإنها لن تعمل شيئا أمام نمو الاضطهاد. فلا يعمل القانون الوضعي إلّا اذا كان قانونا محترما يخضع له الفرد

طواعية، لأنه يدرك أنه يعبر جزئيا عن مصالحه، إن لم يعبر عنها كليا. إما إذا لم يكن يعبر عن أي من مصالحه، فسيرفضه بكليته وبعنف.

يقيم التصور الجديد المادي للكون منظومة قيم جديدة مختلفة كليا عن منظومة القيم القديمة. ويسندها أيضا على أساس مختلف كليا عن السابق. كل القيم الجديدة كانت معلقة على إيمان الفرد بالله، هذا الايمان الذي هو ضمانة كل تنفيذ للوصايا، أي ضمان الأخلاق الحميدة. وكل كفر يقود إلى الخروج عن الأخلاق، وبالتالي عن الشرع، وكل خروج وخرق للأخلاق والشرع هو كفر. المفهوم الإلهي شرط إذن، وضرورة لتوازن المجتمع التقليدي واستقراره، وسيره الطبيعي.

أما منظومة الأخلاق الجديدة؛ فهي تستند إلى أساس وضعي، أي اجتماعي : إنه أثر للرأي العام، وهو قابل للتغيير مع تغير هذا الرأي. وإذا تركنا مفهوم الأخلاق الذي استبدل اليوم بالضبط بمفهوم القانون، قلنا : إن المجتمع الحديث لا أخلاق له، أي لا يعترف في عمله على الأخلاق والنوايا ولا يأخذ بها، ولكن يستند إلى انتماء جماعي لفكرة وتسوية ومصالحة وتنظيمات وسلوكات مقننة؛ يقررها المجتمع ذاته في مؤسساته الأرضية وعن طريق ممثليه. وبين فكرة الشريعة والقانون يكمن كل الاختلاف. نزع المجتمع الحديث اذن كل قدسية عن الأشياء والطبيعة والمجتمع والفرد والروح الانسانية، وأقام مكانها احتراما جديدا : أي سلطة هي سلطة المجتمع. من هنا ظهور وتطور مفهوم الديمقراطية التمثيلية، أي سلطة الشعب.

هذا لا يعني أن سلطة الشعب، أو الديمقراطية، تعكس دائما الحق أو الحقيقة، وأن ما تسنه من قوانين هو حقائق أخلاقية، بل بالعكس إنها تسن مواضعات اجتماعية، أي اتفاقات واعتبارات وأوامر ومسائل قابلة للتغيير لا قدسية لها. وتفتح بذلك إمكانية تغييرها في المستقبل. أي تفتح للمجتمع الحديث أيضا، وللحضارة الحديثة إمكانات نمو لم تكن موجودة في المجتمع القديم. إنها وسعت من أفق المجتمع ومفهومه وتطوره إلى اللانهاية. لم يعد المجتمع فكرة مقدسة، خير أمة، أو أمة أقل خيرا من غيرها، لأنها تملك أعظم وأشمل وأفضل قانون. بل هي أمة فقط، لأنها تملك قانونا يعكس آراء أغلبية جماعتها.

وتغير مفهوم المجتمع ليشمل الماضي والمستقبل. أصبح المجتمع نفسه علاقة متحركة، نامية شيئا قابلا للتغيير والتحول مع تحول قوانينه وأغلبيته، أصبح بإمكانه أن يخطط للمستقبل، وأن يستوعب الماضي؛ أن يؤرخ لذاته بطريقة جديدة.

المجتمع القديم يرجع دائما لنقطة الصفر ونقطة الانطلاق ولا يتجدد إلّا بهذه الرجعة[16]. كلما ظهر ظلم يعني أن الأخلاق والدين قد تم التخلي عنهما، أن هناك كفرا، واستمرار المجتمع لا يتم إلّا بالعودة للشريعة والأصول ومعاقبة الكفرة في السلطة أو في القاعدة. واذا فشلت الجماعة في تصفية المروق لأسباب داخلية أو خارجية، فقد المجتمع كل تاريخه وامكانيات استقراره وتقدمه، ومال الى الفوضى والعنف والزوال.

المجتمع الحديث صيرورة دائمة ونامية يتردد بين الفوضى والنظام، والعسف والقانون، والظلم والعدل. والديمقراطية ذاتها لها إذن تاريخ، هي مختلفة عما كانت عليه منذ عقود أو سنوات، تنمو مع نمو إمكانات الاندماج للافراد والطبقات في المجتمع السياسي والثقافي والاقتصادي : تنمو مع نمو العمر الانتخابي (إدخال الشباب المبعدين لفترة عن الساحة السياسية بتنزل سن الانتخاب إلى 18 سنة وربما فيما بعد إلى 15) مع دخول المرأة السياسة، ومع نمو تقنيات جديدة تسمح بعدالة أكثر، وتمنع إذن خطر تحطيم النظام بالدخول المفاجىء للمحرومين بينما بقي المجلس النيابي حكرا على المنعمين حتى إذا كانوا ممثلي المحرومين. والمجتمع يراكم باستمرار إمكانات وخبرات وتقنيات ومعارف وممارسات وحريات جديدة، وينطلق إلى نقاط جديدة، في الاقتصاد كما في السياسة، حيث يبدو المجتمع القديم يتردد بين الازدهار العظيم، ثم الانهيار وتحطيم النظم ووسائل الانتاج. هذا يعني أن للمجتمع أيضا زمانية جديدة، علاقة جديدة مع الزمن. ولا ينهار المجتمع عنا والحضارة إلّا اذا انهارت مشروعيته القانونية، أي مثلا سيطرت أقلية على السلطة وحطمت التمثيلية الشعبية، وعجزت الأغلبية عن إعادة فرض الديمقراطية من جديد لسبب داخلي أو عادة ـــ خارجي.

وحتى في عهود الملكية المطلقة الأولى ثم الدستورية، نمت القاعدة الديمقراطية مع نمو المجتمع السياسي. في البدء كانت الشرعية تستند إلى توحيد الأصل العائلي والأخلاق (من هنا النبالة) تجاه الشعب الفقير والضعيف الأخلاق والمبعد سياسيا عن ساحة الديمقراطية السياسية. كانت الديمقراطية الأولى التي جاءت مع الملكية الدستورية هي ديمقراطية الفئات العليا، التي تفرض هيبتها بالقوة من جهة، وباستقلال منظومة القيم القديمة من الجهة الثانية. لكن بقدر ما نمت الديمقراطية العليا الارستقراطية أمكن لها أن تستوعب

---

(16) لدى كل أزمة اجتماعية كانت تصيب المجتمع كانت تظهر حركة عميقة للعودة إلى الأصول، واستلهام النصوص التي ما هي في نهاية الأمر إلّا مواثيق اجتماعية. ولا تبرر السلطة الجديدة نفسها وتحقق شرعيتها إلّا بالعودة الى هذه المواثيق. واليوم نستعمل الكلمة ذاتها، التي وردت في القرآن، في الميثاق الوطني.

تدريجيا فئات جديدة اجتماعية في الساحة السياسية وأن تجعل منهم أسيادا بشكل جزئي ولكن شديد الأهمية على أية حال. وهذا الإدخال ليس نهائيا ولا كاملا. إذ مع نمو الطاقات المختلفة المادية والمدنية والثقافية للمجتمع ستتوسع قاعدة اشتراك الأغلبية في الساحة السياسية (أي في تقرير مصير الجماعة)؛ ليس من حيث الكمية كما كان يحدث حتى الآن، ولكن من حيث الكيفية أيضا. أي أن طريقة المشاركة لا بد أن تتجاوز عملية التصويت المجرد مرة أو مرتين كل عشر سنوات لتشمل مساهمة القاعدة في تقرير الانتاج والمؤسسات والادارات المختلفة.

الديمقراطية هي إذن مبدأ عام، ولها أشكال تاريخية مختلفة ومتعددة. وما يتم تنفيذه منها في الغرب الصناعي اليوم يعكس تجربة وصيرورة خاصة. ومن الممكن لغيره أن يبدأ مثلا بتوسيع قاعدة المشاركة مباشرة من الناحية الكيفية لا الكمية فقط، ويعطي بذلك إمكانية تحطيم نهائي للتمزق والفوضى والعزلة التي يعيشها المجتمع التقليدي المفكك.

الروح والنفس :

يخلق المجتمع الجديد إذن تصورا جديدا للعالم، للكون، للطبيعة، للمجتمع، للسياسة، للاقتصاد، للانسان، للفرد، للحزن، للذة، ويخلق بالتالي قيما فنية وسياسية وتقنية جديدة، والانتاج العلمي والأدبي والصناعي، هو ثمرة هذه العلاقات كلها.

ولا يمكن تصور نشوء الصناعة الحديثة بدون فهم الانفجار العميق الذي أصاب الكون التقليدي، في جانبه الواقعي الموضوعي، وفي جانبه الذاتي والعقلي. فكسر الحدود الطبيعية التقليدية لعالم يحده المقدس من جميع أطرافه، ويخضع له ولإرادته، أعطى للكون إرادة جديدة خاصة به : الطاقة، والقوة الذاتية والسبب الذاتي. وكسر الحدود التقليدية للسياسة وللسلطة وللعقل كل ذلك خلق شروط نشوء وتطور ممارسات جديدة : إمكانيات جديدة لتحويل الطبيعة، وللعمل ولتحويل المجتمع ولتحويل العقل معا. أعطى لتطور الآلة إمكانيات هائلة جعلها تقفز في طفرة كبرى من الأداة البسيطة إلى التقنية العالية التي تعكس وتيرة جديدة للحياة والعمل والنشاط. وخلق تطور الآلة مضاعفات جديدة على تطور المجتمع وتطور العقل والثقافة. وليس من الممكن فهم تطور العلم اليوم بدون تطور الصناعة، فهو مرتبط بها، وليس من الممكن فهم تطور الصناعة دون فهم تطور كشوف الطبيعة وكسر سقفها المغلق القديم وتحطيم حدودها وإخضاعها الأعظم، وليس من الممكن فهم تطور المجتمع الحديث الصناعي بدون فهم تطوره السياسي، وتطور الفرد، كسيد وموضوع وذات مستقلة متساوية مع غيرها.

فالمجتمع الحديث يطمح الى أن يتجاوز كل فلسفة متعالية، أي تأتي من خارج المجتمع البشري لتنظمه. يطمح إلى أن يجد في المجتمع ذاته وسائل ومبادىء تنظيمه واستقراره وإصلاحه الذاتي. وفكرة الانسجام العفوي في الاقتصاد، تستند أيضا الى فكرة الانسجام الطبيعي للمجتمع المكون من أفراد أحرار. أما الأزمة وتدخل الدولة أو القوة أو السلطة فهي مجرد أعراض تاريخية، يستطيع نظام الانسجام الكوني — أي أيضا الانسجام الاجتماعي — أن يحلها. فالطلب والعرض يتوازنان بشكل طبيعي والمجتمع متوازن أيضا بشكل طبيعي، لو أن كل فرد بحث، كما في فلسفة بنتهام عن لذته القصوى، حتى أن «بنتهام» استطاع أن يخلق من فلسفة اللذة، أي الفلسفة المادية المحضة أساسا لأخلاق جديدة؛ هي أخلاق المجتمع المادي، أو النفعي أو المصلحي. فاذا بحث الفرد عن أقصى اللذة، وأقل ما يمكن من الألم وصل الى توازن لسلوكه يؤدي إلى توازن سلوك كل المجتمع وانسجامه. فاللذة القصوى تجد حدها في الألم الذي ينجم عنها. اذا ضربت انسانا لأرضي رغبتي في الانتقام، وفكرت أنني لارضاء ذلك سأذهب الى السجن، عرفت أن تحقيق هذه الرغبة يوفر لي لذة أقل قيمة من الألم الذي يصيبني من جراء المكوث في السجن. هذه النظرة التناغمية للكون وللوجود، هي الأساس الفكري أيضا لفكرة الحرية والمجتمع الحر المكوّن من أفراد متساوين، أي أساس المجتمع القائم على الحرية الفردية. ورغم أن هذه النظرة لا تنسجم كليا مع الواقع، إذ إن الدولة تتدخل دائما في الاقتصاد وتنظيم عمليات السوق، كما أن القانون يتدخل دائما في سلوك الأفراد ويعاقب المسيء إلّا أنها تبقى القاعدة الفكرية للبناء الاقتصادي والاجتماعي. القاعدة التي تعكس المبدأ السائد والموجّه الذي يتحكم هو نفسه كإيديولوجية غالبة في تطور المجتمع.

وغيّرت الأبعاد الجديدة للكون وللأخلاق النظرة للحياة وللموت. الانسان الحديث يريد أن يعيش يومه، أن يعيش الجنة على الأرض، أن يمارس اللذة المادية لا الروحية، وأن يبحث باستمرار عن كل ما يعطيه هذه اللذة دون مراعاة للمحظورات والمحرمات. إنه أسير تحققه الدائم المادي اليومي والمطلق، ولا يبحث عن تعويضات أخرى في أماكن أخرى أو عوامل أخرى. الحياة هي البحث عن المتعة وبأي ثمن، والمتعة مرتبطة بتحصيل النقود، وتحصيل النقود هو الدافع للعمل، والعمل هو أساس كل البناء الاجتماعي. العمل، الانتاج، الاستهلاك هي مفاهيم جديدة تعكس عالما جديدا، ونمط حياة جديدة دنيوية مطلقة. والبحث عن النقود والثروة ليس أمرا غير مستحب، لكن بالعكس مطلوب من قبل المجتمع، وهو دليل على النجاح في الحياة، وعلى القوة والانتصار، ويعطي للقائم به قيمة ترفعه فوق الآخرين.

ولهذا أيضا، فإن المجتمع الجديد هو مجتمع البرجوازية ومن إنتاجها لأنها هي التي تفرض نموذج الحياة والاستهلاك والمثال الذي يتبعه الآخرون. والبرجوازي هو العامل الناجح، أي الفرد الذي استطاع أن يتجاوز الأغلبية ليصل الى «تحقيق ذاته» أكثر ما يمكن، أما العمال فهم الفاشلون في الدراسة أو في التحصيل، أو ناقصو الطموح أو الارادة أو المتعثرون في عملهم أو قليلو الذكاء. «البرجزة» هي دليل الذكاء والعبقرية. ولا يتحقق الانسان الكامل إلا عندما يصبح هنا برجوازيا غنيا. ويطمح العمال كأفراد إلى تجاوز وضعهم ليؤكدوا نجاحهم.

وليس هنا أي معنى لمفاهيم مثل القناعة في الدنيا والرزق. أو اللذة المعنوية الروحية أو الصوفية إلّا لدى القلة الغريبة عن المجتمع والهامشية، والتي يرميها النظام ولا يأخذها بالحسبان. هي من «حثالات» الماضي. كل شيء إذن هنا مبرر. والتعبير عن الثروة أمر ضروري للتعبير عن الذات. المتظاهر بالفقر هنا هو فقير مهما كانت ثروته. وليس كما في المجتمع القديم حيث عدم التكبر والغرور والتظاهر بالفخفخة والتبذير أمر ديني. والصدقة هنا لا معنى لها أيضا، لا أحد يشعر أن عليه أن يساعد فقرا. فالفقير يعني الكسول الذي لا يريد أن يعمل. الذي يمكن مساعدته هنا هو الذي يتعور أو يصاب بعاهة لسبب ما، أو نتيجة التضحية بالعمل لصالح المجتمع. هذا هو معنى المصلحة المادية، والمصلحة الفردية : ضمان التفوق والثروة واللذة والمتعة والنفوذ إلى كل ما تعطيه الحضارة من إمكانات تحقق ذاتي. ولا معنى لمفهوم المجتمع الاستهلاكي دون وجود التصور الجديد، للحياة الدنيوية المادية. المجتمع كله مقاد بهذا البحث الدائب عن المتعة الجديدة واللذة الجديدة. والمصلحة المادية الفردية هي مبدأ سير وعمل وتطور المجتمع. إذا حدث وانتشرت وتعممت فكرة القناعة والاكتفاء بمستوى معين للحياة والرفاه، فقد المجتمع آلية تطوره وانهارت الصناعة. ويضطر الأفراد الذين أنهكتهم وتيرة البحث الدائم والسعي الذي لا يرحم للوصول واللحاق بأقصى نماذج الاستهلاك والمتعة والركض وراء المادة، والذين قرروا لذلك أن يعودوا إلى مفاهيم «بالية» قناعية، إلى هجرة المجتمع وتكوين ملل شبه دينية وتجمعات تبدو، وكأنها يوتوبيات لا تلبث أن تزول وتنحل من تلقاء نفسها مع الزمن(17).

---

(17) نشأت في العالم الغربي حركات كثيرة حاولت أن تعود الى حياة البساطة. وصورة البدائي الجميل والسعيد راسخة في الذهن الغربي، ومرتبطة بالمشاعر التي تبعثها رؤية الطبيعة في النفس وتأمل انسجامها. لكن جميع هذه الحركات تظل جزئية وتعكس ردة ضد منظومة القيم المادية السائدة. ومن ذلك الحركات الهيبة، والتجمعات التي تذهب الى الريف لتعيش حياة جماعية زراعية مشتركة =

إنهم يضطرون بسبب أفكارهم إلى الانعزال عن المجتمع والذهاب الى الريف لبدء حياة رعوية وزراعية كما في القرون الوسطى، وهم في نظر المجتمع صورة مسلية لجنون جميل وللخلاص خيالي طوباوي. الذي يعيش في المجتمع الحديث، عليه أن يتكيّف مع وتيرة حياته، أو يبقى في الأسفل، ويخرج من دائرة النفوذ والقرار. أن يعيش كما لو كان من الفاشلين والأغبياء، وهو مدان لرفضه «النعمة» والثروة.

وتغيّرت أيضا مفاهيم الموت. يبدو الموت في المفهوم القديم كاستسلام لله وتسليم الروح الى خالقها، وانتقال إلى عالم آخر أفضل بشكل عام من عالم الدنيا هو خلاص وتحرير للنفس من الجسد وتسلم للأمانة. ليس هنا أي موقف معاد للموت الذي يتم من قبل ملاك يرسله ويأمره الله وهو ينفذ أوامر الخالق. بل بالعكس موت مقبول ومنتظر ويستعد له. وهو في أغلب الأحيان محبب. وإذا مات فرد من مرض ما، وكان من الممكن شفاؤه فلأن مشيئة الله أرادت ذلك. ولا معنى للبكاء والحزن الشديد، فالانسان فانٍ بطبيعته، واللقاء سيتم في الحياة الآخرة، وهناك جيل يسبق جيلا إلى الموت. الموت القديم يعيش مع الناس، كما تعيش المدافن والمقابر على أطراف البيوت والأحياء في المدن القديمة. الموت صديق وقريب يرى كل يوم في الشوارع والقرى، وهو موضوع لقاء جماعي وإظهار العزيمة وقوة الايمان بالله، وغالبا ما كان الموت يرتبط بالمأتم حيث يقدم أهل الميت للأقرباء والأصدقاء الطعام والشراب ويقدم الآخرون لأهل الفقيد التعزية والهدايا. والبكاء على الميت يحدث عادة، لكن عيب ومكروه، والأفضل أن يبقى في السر، لأن إظهاره دليل على ضعف الايمان بالآخرة وبالله وتحد لإرادة الله. الموت يوجد مع عزائه : الآخرة. وبشكل عام، فإن العقل القديم يستوعب الموت ويمتصه ويبرره ويفسره بدون أية مشكلة، لأنه يخلق أيضا الخلود. وهكذا ينتقل العقل من الاعتراض على الموت لأجل الوجود الى تبرير الوجود في الحياة الدنيا بالموت. فبدون الموت وعودة الروح إلى خالقها، وبداية حياة الخلود في الجنة تصبح الحياة الدنيا لا معنى لها، بقدر ما هي حياة فانية، حياة صراع وعمل وجهد ونزاع ومرض وقلق ومادة. كما أن الروح هي المفهوم المفتاح للعالم القديم، والمادة هي المفهوم المفتاح للعالم الحديث، فإن الموت هو سبيل تحرير الروح وخلاصها، وقدسيته من قدسية الروح.

= خارجة عن المجتمع الصناعي، وكذلك الجماعات التي يوحدها استخدام المخدرات الذي يعطي شعورا بالانسحاب الجزئي أو الوقتي من الواقع الاجتماعي المادي القائم على المنافسة والنزاع الدائمين.

وقبول الموت وهضمه وتبريره واستقباله يؤثر في كل سلوك الفرد : على موقفه من المجتمع ومن الطبيعة، ومن المادة. المادة محتقرة بطبيعتها، لأنها القيد الذي يمنع الروح من الانطلاق. وبقدر تركز هذا الشعور في العقل، مع وجود الغرائز التي تدفع دائما بالانسان الى البحث عن إشباعها، تصبح التربية ذاتها محاولة لاخضاع الذات وتقوية الارادة والبحث عن التقشف والسيطرة على النفس، وإظهار قوة الشكيمة، وهذا ما يجسده التصوف. وقتل النفس ضروري لتحرير الروح. فالنفس هي الغرائز والروح هي من أمر الله، أي شيء منه، والفشل في إخضاع النفس أي أيضا الاضطرار الى ارتكاب المعاصي، وهذا لا يتجاهله المشرع، إذن أنه لا بد أن يحدث عمليا، يؤدي الى الشعوب بالذنب تجاه الخالق، والشعور بالضعف، ويستوجب العقوبة الذاتية، ويبرر العقوبة الاجتماعية، ويدفع الى طلب الغفران، واللجوء من جديد إلى الله والتكفير له بالعمل الصالح. بمعنى آخر، حتى المعصية والخطأ يجيّران من جديد ويعاد استخدامهما لصالح إعادة التكوين والتربية وعمل الخير من جديد. تصبح السيئة في حد ذاتها خيرا، لأنها وسيلة للتعليم بالمثال السيء. من أخطأ عليه أن يزكي، أو يصوم، أو يحرر رقيقا، أو يتصدق... الخ.

لا يظهر الموت هنا كعقوبة أبدا من قبل الله أو الطبيعة، ولا يظهر كعدو للانسان إنه بالعكس حسنة إذا كان في سبيل الله، وخلاص إذا جاء طبيعيا. والانتحار جريمة وقتل النفس جريمة أيضا. وهو ليس ضد الحياة التي هي في الوقت نفسه حياة الدنيا والآخرة، وهي تشمل عالم المادة وعالم الروح معا. إنه أحد أسس ومبادىء الحياة : الموت يساوي بين البشر، أي يظهر أن لا أحد أفضل وأقوى من الآخر، ولا تفيد ثروة أحد في وقت موته ومثوله أمام الله في الآخرة. وما دام كل إنسان فانٍ، فكل شيء مادي دنيوي يفقد قيمته المطلقة، يصبح ذات قيمة نسبية فقط. ويصبح على الانسان أن يعمل لدينه ودنياه معا. والحديث المشهور لحل التناقض بين الموت والحياة وادخال الموت في حياة الدنيا : إعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا. والذي يعيش أبدا يعمل كما لو لم يكن هناك موت، أي يعيش لحظته بدون قلق ومخاوف ويعمل وينتج كما يجب، والذي يعرف أنه سيموت غدا، يحاول في عمله ألا يسيء لأحد أو يقوم بذنب لن يستطيع التكفير عنه ربما في اليوم التالي. يصبح الموت إذن باختصار : عامل تنظيم للأخلاق الاجتماعية، وكي يصبح كذلك لا بد من قبوله وتبريره واستيعابه بدون غضاضة.

حيث يبدو الموت في المجتمع القديم خلاصا من قيد المادة يبدو في المجتمع الحديث حدا وقيدا أمام الانطلاق المطلق للانسان : إنه جدار الضوء الذي لا يمكن عبوره وهو موجود في كل لحظة كقيد. إنه الشرطة التي تمنع التجاوز، ورب العمل الذي يحرم من

زيادة الأجر والمتعة، والمجتمع الذي يحد الفرد وحريته، والفرد الآخر الذي هو بالضرورة منافس وخصم ومنازع على الحياة الدنيا. الموت هو نقص مطلق، وهو عطب وعيب وعبث وقتل لطاقة لا تعوض، هو إعدام للحياة لا استمرار لها، وهو هاجس قريب وبعيد. والانسان الحديث يحاول يوميا أن يتجنب الموت في الشارع والبيت والعمل. ولم تتطور المستشفيات والأدوية في زمن ما بقدر ما تطورت في المجتمع الحديث، ولم تظهر التأمينات على الوفاة إلّا في المجتمع الحديث. ولم تظهر الأمراض النفسية الناجمة عن الخوف من الموت إلّا في العصر الحديث. وخلقت معها تطور علم النفس والتحليل النفسي الحديثين... الموت هو العدو الدائم والعدو يظهر في شكل الموت. والحضارة الحديثة تحاول أن تقيم ذاتها على تحدي الموت وإخضاعه : إخضاعه مباشرة بيولوجيا بالكشف عن كيفية ظهور الحياة وخلق البروتين، ورفع الأعمار عن طريق القضاء على المرض، وإخضاعه بطريقة غير مباشرة أي بتكثيف الحياة والعيش. يريد الانسان الحديث أن يعيش أكثر ما يمكن. وأن يعيش كل ثانية من عمره بطريقة جديدة، ويرى ويعاني ويمارس أشياء جديدة. إذ بعد هذه الحياة ليس من المؤكد أن هناك أي شيء آخر. في المجتمع القديم يصبح الموت آهلا، وأهليا؟ لدرجة أن الأم تدعو على ابنها بالموت، فيصبح مع الزمن لا معنى له. في المجتمع الحديث كلمة الموت تثير القلق، وتعني دائما ما تقول أي العدم. ليس هناك لغو بالموت. اذا قال أحد سأقتلك، فقد عنى ما يقول وحتى لو لم ينفذ ما يقول فكأنه نفذه. لا يمكن المزاح هنا بالموت أو مع الموت.

وما دامت الحياة هي المادة، وما دامت الحياة المادية هي السائدة، وما دام ليس هناك آخرة ولا خالق ولا مخلوق، وما دام كل شيء فانٍ فإن الموت هو اللامعقول المطلق والعبث المطلق. هو المشكلة الفعلية الكبرى لكل الحضارة والعقل والأمر الذي لا يمكن قبوله، ولا يمكن الكف عن التفكير فيه، ولا حل له إلّا بنفيه من الذهن، وإبعاد فكرته إلى اللاشعور، ونسيانه، وتجاهله. كل التسليات الراهنة واللهو يقصد إلى إبعاد فكرة الموت. واللذة العميقة نفسها مكروهة لأنها تذكر بالموت. يجب ممارسة كل شيء وبسرعة وسطحية : الجنس والأكل والشراب. يجب الاستسلام للذات المادية التي تنفي الموت، وتعمق الشعور بالحياة والكينونة. لا معنى لكل الفلسفة الغربية الحديثة بدون فهم فكرة الموت والعدم : كلها تدور حول الوجود، الوجود والعدم، والزمان والكينونة والتاريخ كلها تحاول أن تجد للموت معنى أن تبرره بنظرة مادية، وأن تجد له مكانا يصبح فيه مقبولا(18).

---

(18) يزداد الاهتمام اليوم في الغرب بكل ما يتعلق بالموت. ولأول مرة يحاضر «لوي فانسان توما» عن =

إذا كان الموت لا معنى له، فعلى الحياة أن تجد معناها في ذاتها. عندما أكون لا يكون الموت. هذا هو الجواب الذي يردده معظم الذين وجهت إليهم أسئلة عن تفكيرهم في الموت في التلفزة الفرنسية في عام 1977، وهو جواب يعني محاولة تجاهل وإبعاد فكرة الموت، ومحاولة للتحرر منه.

العظمة الدنيوية وتأكيد الذات، وتحقيقه، والبحث عن السلطة والسيطرة، وعبادة القوة، وتقديس المصلحة الشخصية وحب الظهور، كل ذلك محاولة للتعويض عن الخوف من الموت، ومحاولة لقهره يوميا، فكلما تم الصعود والترقي في السلم الاجتماعي دفع الموت الى أسفل. والفقر هو الموت، والخضوع هو القبول بالموت والاقتراب منه. والمساواة في الموت تختفي وتظهر في الحصول على قوة مميتة مادية تعطي لمالكها الشعور بأنه مساوٍ لعزرائيل ملك الموت في قدرته وسلطته، وبقدر ما تشعره أنه قادر على قتل خصومه وردّ الموت عنه بقتل الآخرين، لا مهرب من الموت إلّا بقتل الآخر، ولا مهرب من الفقر إلّا بالبحث عن الثروة، ولا مهرب من المرض إلّا بالصعود إلى أعلى، ولا مهرب من الخضوع إلّا بالسيطرة والتفوق. الفرد الحديث وسواسه التفوق، في العمل، في السياسة، في الاقتصاد، في المعرفة. وهذا التفوق يتطلب النشاط والجهد المتواصل والنشاط المتواصل ينسي وجود الموت، ويتطلب التسلية والمتعة. هكذا تتردد حياة الفرد الحديث بين العمل المجهد الذي يزيد من قسوته التنافس الدائم وبين الراحة الأسبوعية. الراحة الأسبوعية التي لم تعرفها المجتمعات القديمة إلا يكون عبادة واستسلام كلي لله، تصبح الآن في المجتمع الحديث عيدا مقدسا مع بقية أيام العطلة السنوية؛ ينسى فيه الانسان نفسه من جديد، ويحقق فيه كل ما لم يستطع تحقيقه خلال أيام الأسبوع أو السنة، يتحدى فيه الموت، يظهر كحياة محصنة مكثفة. والبيت الحديث يحاول أيضا أن يصبح ملجأ وملاذا من الموت والعدوان الخارجي اليومي، والحذر والتنافس : ينغلق كليا على ذاته، يصبح محرما أمام الآخرين، ولا يرتبط بالعالم الخارجي إلّا بوسائل وسيطة تشكل صمام أمان أمام العدوان الخارجي : الهاتف الذي يعرّف قبل مجيئه بالزائر ويدفع الى الاطمئنان إلى أن ليس هناك عدوان. والتلفزة والراديو حيث يسمع الانسان الآخرين ويتصل بهم دون أن يخاف عدوانهم أو يحذر منهم،

= علم اجتماع الموت في السوربون. وهذا يكمل التيار العميق في الفلسفة الغربية الحديثة. فكل الفلسفات الكبرى للقرن العشرين تدور حول مشكلة الموت، من هايدغر الى كيركغارد الى سارتر، والقلق هو أحد الهموم الكبرى للفرد المعاصر وهو أصلا أحد أشكال الشعور بالخطر والموت. الفلسفة تطالب اليوم بضمانات معنوية أو مادية ضد الموت، ومن النادر جدا أن تطرح نموذجا جديدا للحياة.

واللعب المتحركة المختلفة واللوحات والصور. البيت الحديث أيضا مبني ليقهر الموت : ليقهر السكون، فكل ما فيه متحرك : المقاعد، والأضواء، والآلات، واللوحات، والنوافذ، والستائر، والألوان، والموسيقى، والنباتات يجب على البيت أن يكون مثال الحياة والحركة بقدر ما هو مكمن ومسكن وعودة للرحم، تجاه العدوان الذي يكمن في الطريق، وأمام الآخرين، وفي المصنع، وفي الدائرة.

أخضع الانسان القديم الموت بأن أدخله في حياته وجعله جزءا لا يتجزأ منه. جعله ضرورة للتعاون والحب والمساواة والصدقة والرحمة والأخلاق والاقتراب والتقرب الى الله... الخ... أما الانسان الحديث فإنه يريد أن يخضعه بقوة الحياة : بالسيطرة على الطبيعية، بتدمير الطبيعة، أي تدمير أسبابه المكشوفة اليومية : الجرثومة والفقر والفاقة والحيوان، والقوانين الطبيعية والكوارث، والأمم «المتوحشة» التي تسكن مخيلة الفرد المتحضر حتى اليوم. وقد أدى ذلك إلى نتائج جديدة مذهلة، اذ أمكن دون شك رفع نسبة سن الحياة وزيادة عدد سكان المجتمع والانسانية جمعاء. وزاد أيضا من مسعى الانسان إلى العمل والنشاط لقهر الموت والتلذذ الأكبر والأفضل بالحياة واشباع الحاجات المادية والغرائز إلى ما لا نهاية. ولكنه بقدر ما طور أيضا عاطفة الحياة الكثيفة والطويلة أفقد فيما بعد الولادة والحياة معناهما. فالفرد الباحث عن لذته وإشباع حاجاته تضعف عنده عاطفة التضحية، حتى في سبيل أبنائه، لأن رعايتهم تحرمه من إشباع رغباته الخاصة كما لو كان منافسا له على وقته (وهذا يحصل فعلا وإن كان استثناء)(19) فالفرد الحديث لا يريد أن يكافح من أجل الآخرين حتى من أجل أبنائه. ولا يريد أن يكون لديه أولاد أكثر مما يستطيع راتبه أن يفيض عن حاجته الشخصية. ومن الأمور العادية اليوم أن يفكر الزوجان بالاختيار بين شراء سيارة، وإنجاب طفل، فالسيارة تتطلب مصروفا شهريا يعادل ما تكلفه تربية الطفل. وبين لذتين يختار الزوجين السيارة بعد الولد الثاني أو الثالث وأحيانا الآن بعد الولد الأول مباشرة. فالحياة الشخصية الخاصة هي قطب الثقافة الحديثة وهدفها. لكن لذلك أيضا نتائج هامة على المستوى الديمغرافي إذ إن المجتمع نفسه يتحوّل مع الزمن الى مجتمع كهل، نصفه أو أكثر من الشيوخ.

---

(19) هذه ليست حادثة على سبيل المجاز وكثيرا ما تتحدث الصحافة الغربية عن حوادث قضائية من هذا النوع يقتل فيها أحد الوالدين أبناءه وغالبا ما يقتل نفسه في الوقت ذاته. وهي تعكس دون شك حالات مرضية، لكن الحالات المرضية ذاتها، كما يشير علماء النفس تعكس اتجاهات كامنا لدى المجتمع وفي النفسية الحديثة التي أفاض في تحليلها فرويد وأدلر.

وقد كان للتطورات الحضارية هذه مفاعيل معكوسة في البلدان الأخرى النامية. فهنا حيث حافظ المفهوم القديم نسبيا على مكانته وموقعه وبقيت الحياة حياة القناعة والكفاف، كان لتطور الطب والصحة، ولو بشكل جزئي أثر خطير في ارتفاع دد السكان بشكل حطم التوازن الاجتماعي القديم (أكثر من 60% من السكان في بعض المجتمعات من عمر أقل من 18 سنة)، وسيحطم أيضا دون شك قريبا التوازن الديمغرافي للمجتمع الدولي.

في كل ذلك تقوم الثقافة بتنظيم أسس توازن ووحدة الجماعة. وجميع هذه النشاطات التي تبرزها الساحات المختلفة الايديولوجية والعقلية والعلمية والأخلاقية والفنية، ليست اعتباطية أو مكتسبة بالصدفة، أو متغيرة حسب آراء الأفراد أو الجماعة ذاتها، ولكنها تنمو مع نمو هذا التوازن وردا على خطر اختلاله. أي تنمو بالتجربة التاريخية للجماعة، وتقوم بوظيفة كبرى هي تحقيق انسجام هذه الجماعة. وكل مساس بإحدى هذه المنظومات المعيارية يمس بالضرورة توازن الجماعة ويهددها، ويثير لديها رد فعل قويا معاديا للجماعة الأخرى أو للأفراد الذين يحاولون أن يسيئوا لهذا التوازن.

وبهذا فإن الثقافة التي تتبلور في جملة من عمليات التقويم الدائم والمستمر والتربية والادماج، تتحوّل هي أيضا إلى بنية موضوعية خارجة عن إرادة أي فرد من أفراد هذه الجماعة. وهي مؤسسة لتاريخ هذه الجماعة، أي أولا : للمثال والرسالة التي تعطيها جماعة ما لنفسها من خلال إدراكها لموقعها في التاريخ الكوني العام. وكل ثقافة جديدة تشكل انقطاعا مع الثقافة التي سبقتها وتؤسس لتاريخ جديد (التاريخ الهجري مثلا) وتعيد إذن تكوين نظريتها عن التاريخ، وتعيد تنظيم التاريخ على صورتها. تخلق إذن ساحة نشاطها الجماعي وتحددها ضمن التاريخ العام للانسانية والطبيعة تحدد ما تريد محاربته والقضاء عليه، أي ما تعتبره قبل التاريخ، وما تريد تثبيته وتحقيقه وتأكيده، أي أيضا ما بعد التاريخ الجنة، أو الاشتراكية، أو السعادة.

وثانيا، لوتيرة نشاطها التاريخي، أي تحدد وتيرة تحولها الداخلي، نمو العلاقات الاجتماعية والمراتب والأفكار والعلوم والطبقات والأجيال والفنون، كما تحدد وتيرة نمو القوى التقنية، ووسائل الانتاج والثروة والتوزيع والاستهلاك، أي أيضا مكانة العمل ومكانة اللهو. وكل ذلك يشكل وقائع وأبعادا موضوعية تشرط سلوك الفرد والمجتمع، وتحدد أفق نمو هذه الجماعة وتطورها التاريخي.

الماضي والحاضر :

لكن هذا التوازن الذي هو غاية تبلور ونمو الثقافة ليس أيضا معطى منذ البدء وحتى النهاية، ولا يولد دفعة واحدة، ولا يستمر دون هزات مختلفة. فعالم المجتمع لا تشرطه فقط الغايات والمثل والتوازنات الثقافية، ولكن أيضا وأساسا الصراعات والتناقضات الاقتصادية الاجتماعية، أي المادية التي لا تظهر الثقافة إلا كمحاولة لحلها عن طريق خلق نظام معايير يحدد من خلال تحديده مكانة الجماعة ككل في التاريخ، وموقفها من الطبيعة والجماعات الأخرى، ومن العمل واللهو، ومن خلال تحديدها لدور الاستهلاك والانتاج، والمحرّم والمباح، والجميل والقبيح، مكانة كل طبقة من الطبقة الأخرى، أي علاقات المراتب الاجتماعية فيما بينها. إن الثقافة لا توحّد وتوازن إلّا من خلال خلق مراتبية جديدة متوازنة. وهي لذلك مهددة باستمرار بالتغير أو التقلب عندما تسطو، لظرف داخلي أو خارجي، فئة من الفئات على فئة أخرى، أو عامل من العوامل على آخر، فتهدد بضرب توازن الجماعة أو خلق توازن جديد.

وهكذا يتكوّن بالضرورة في مواجهة النظام السائد للقيم والمعايير المقبول من قبل الأغلبية نظام ثانوي هو الضد المباشر، وفي كل ثقافة سائدة كبرى ثقافة ثانوية معارضة تعكس ميل التوازن الاجتماعي الى التدهور أو التفجر. هذه الثقافة الثانوية ليست ثقافة بمعنى الكلمة، أي لا تشمل نظاما متكاملا من القيم والمعايير المرتبط انتشارها أيضا بنظام من النقل والتقليد، ولكنها مجموعة من المعارضات الدائمة والرفض لهذا الجانب أو ذاك وفي هذه الفترة أو تلك. ومن ذلك خرق المحرمات أو تغيير المراتب المعرفية لصالح المعرفة الحسية والمطلقة، أو المعرفة الحدسية والروحية، ومنها أيضا تحوير المفاهيم أو نقضها ونقض المسبقات والبديهات، ومنها أيضا معارضة القيم الجمالية الفنية بقيم فنية أخرى، تقلل بصورة غير مباشرة من أهمية بعض القيم الأخلاقية، وتعطي لهذا العامل الاجتماعي أو ذلك، للانسان أو للطبيعة أو للألوهية، للمعلوم أو للمجهول أهمية أكبر مما يعطيه له النظام العام السائد.

التوازن الثقافي القائم يقتضي دائما — كي يستمر — إعادة صياغة منظومة القيم على ضوء التغيرات الحاصلة في القاعدة الاجتماعية : نمو القوى الاجتماعية الجديدة، ونمو التقنيات والمعارف العلمية الجديدة. ولا يستمر إلّا بذلك، أي لا يستطيع أن يحافظ على روحه العامة وجوهره إلّا عندما يستطيع أن يعيد صياغة المفاهيم والمعايير والقيم بصورة تضمن التوازن الاجتماعي العام الأساسي. وهذا يعني أن كل تواصل تاريخي واجتماعي

يقتضي ليضمن استمراره أن يستوعب في ذاته إمكانية الانقطاع، وأن يمكنه إجراء قطيعة جزئية مع الماضي ليقوم بمواصلة كلية عامة مع «الجوهر». والحفاظ على الهوية لا يتم هنا بالنسبة للجماعة إلّا بتبديل هذه الهوية ذاتها مع تطور توازن وقوى الجماعة. في كل جماعة اذن ثابت ومتحول. والمتحول هو أحد عناصر التوازن وضمانة الثابت. هو الذي يشير الى ضرورة التغيير، ويصب في النهاية بالضرورة في الثبات، أي في حفظ الهوية ويساعد عليه. كل نظام شامل ثقافي واجتماعي ينطوي على معارضة جزئية. وإذا فقد هذه المعارضة لسبب من الأسباب، أو رفضها، فقد أيضا أسس ثباته وهدد ذاته بالانحطاط ثم بالزوال. كل توازن يشمل عنصر عدم توازن، أي نقيضه الذي هو من جلدته وأفقه وعالمه ومفهومه. هو التهديد الدائم، وعنصر الاصلاح الذاتي. والمتحول. أي ثقافة الضد، لا يكوّن ثقافة بحدّ ذاته ولا يعيش إلّا من معارضته لجزئيات الثقافة الكلية التي يشترك معها في العموميات والكليات. وإذا حدث أن تحول هذا التيار إلى تيار سائد وقاوم كل قدرة على التحوّل وخلق نقيضه، تحول إلى ثبات مطلق، وأدى إلى عودة النظام الكلي أو تحول إلى نظام كلي، ورث كل وسائل وكيفيات عمل النظام الذي كان يعارضه. وهو غالبا ما يتحقق، عندما يتحقق، في التفتت الشامل والخراب والدمار لأنه يظل يحفظ من ماضيه المعارض طابعه المعادي للجماعة والمجتمع، يتحول بالضرورة عند سيادته إلى انتقام، أو يعود الى تثبيت جوهر النظام القديم.

إن توازن الثقافات العليا التاريخية شامل وعميق وبعيد المدىء وهذا ما يميزه عن التوازنات الجزئية السريعة الانهيار والتبدل، وهذا ما يجعله أساس ظهور حضارة، لا تنمو وتزدهر، إلّا باستقرار يدوم على مدى تاريخي وجغرافي بعيد.

ويتضمن كل توازن ثقافي عميق بذرة نقضه أيضا من خارجه، فهو يحدد بقدر تنظيمه لوحدة الجماعة وتعيين أبعادها الجغرافية البشرية، حدود «البربرية»، حدود «الجهالة»، أي الثقافة النقضية التاريخية المستمرة فيه، والتي يظل يحاربها حتى النهاية (مثلا العصبية القبلية العربية) فهو يعين حدود الثقافة النقضية الجغرافية (دار العجمة) التي تستمر أيضا في الوجود ومعارضته حتى تقضي عليه أو يقضي عليها.

إذا كانت الثقافة، كعامل تواصل اجتماعي وتحقيق لهوية الجماعة تظهر أساسا، وتتبلور في بناء منظومة المعايير المختلفة، المفهومية والأخلاقية والفنية، فإنها تتضمن أيضا بالضرورة الانقطاع كعنصر ذاتي وداخل لكل ثقافة.

فالتواصل التاريخي بين أفراد الجماعة، أي ربط الحاضر بالماضي لا يتم إلّا بتجاوز

الماضي والحفاظ على توازن الجماعة الراهنة الخاضعة للتغيرات الجديدة. لكن هذا التجاوز لا يتم هو ذاته إلّا باستبقاء الماضي، أي الجزء الأساسي منه. وتتم القطيعة دائما باستبدال جزئي، كما لو أن الجماعة للحفاظ على توازنها، تستبدل كل حقبة جزءا من هويتها. والمحافظة هي إذن الأساس والقاعدة التي تسمح بالاستبدال الجزئي أو بالتطور على المدى الطويل دون وضع الهوية القومية موضع السؤال والتهديد[20].

وتزداد أهمية الانقطاع التاريخي مع ازدياد الضغوط الخارجية على الجماعة، أو زيادة التجديدات التقنية التي تمس العلاقات الاجتماعية الأساسية. لكن إذا تحول هذا الانقطاع الى قطيعة فقدت الجماعة أيضا المقوم الأساسي لتوازنها الروحي، ومن ثم أيضا توازنها الاجتماعي. ولا يمكن أن تحدث هذه القطيعة أبدا إلّا في أحلام بعض الفئات الاجتماعية. وقد تحدث أحيانا لدى فئة اجتماعية معينة، لكن هذه الفئة لا تشعر عندئذ بفقدان أية رابطة مع الجماعة فقط، ولكن الجماعة ذاتها تنكرها وتقف ضدها وتتنكر لها. وتقوم — كرد فعل — بالتمسك المتزايد بالماضي، وبخلق شروط جديدة لإحياء وتشديد التواصل التاريخي.

وبقدر ما تتطور قناة جديدة للتواصل مع الجماعات الأخرى، والثقافات الأخرى تنشأ أيضا بالمقابل عودة مستمرة للانكفاء على الذات وعلى الثقافة المحلية. وهذا ما نشهده اليوم في كل مناطق العالم الثالث التابع. فقد كانت القطيعة مع الماضي التي حققتها فئة اجتماعية قليلة تشربت الثقافة الغربية السائدة، واندمجت في نمط الحياة العصري الحديث، أساس فتح قناة تواصل متزايد وعميق مع الثقافة الغربية المتميزة. وقد عكس ذلك إعادة ترتيب للمواقع الاجتماعية وللمصالح المادية أيضا. وضد هذه الشبكة الجديدة للتواصل التي تهدد بفصل الجماعة عن تاريخها، والتقليل من قيمة هذا التاريخ. نشأت حركة معاكسة على صعيد أغلبية الأمة، معادية للاندماج بثقافة الغرب وقيمه، ومشددة على القطيعة مع الثقافة العصرية، وعلى التقوقع والانكفاء والانكماش؛ كمحاولة للدفاع الذاتي عن الهوية المهددة. والعودة العميقة اليوم الى الثقافة القديمة، وإحياء التراث تمس المثقفين المتشربين للثقافة الغربية ذاتهم، وذلك في سبيل الارتباط بالجماعة، وبدافع الشعور القومي والانتماء المحلي.

---

(20) عنصر التوازن من أكثر ما شددت عليه النظرية الوظيفية في علم الاجتماع. انظر مثلا :
— Parsons (T.), éléments pour une sociologie de l'action.
— Merton (R.K.) éléments de théorie et de méthode sociologique.

وقد كوّنت القطيعة مع الماضي والتواصل مع الثقافة الغربية السائدة قاعدة للقطيعة بين مختلف المناطق والأقاليم التي تكوّن الأمة. فالفئات المندمجة بالغرب، تبحث، كل منها حسب شبكة ارتباطها، عن أسس ثقافية جديدة متميزة، وعن ثقافات شبه قومية تاريخية تتجاوز الثقافة القومية الشعبية السائدة. ومن ذلك البحث عن الثقافات ما قبل الاسلامية في هذا البلد العربي أو ذاك. وأشباه الثقافات القومية هذه ما هي إلّا وسيلة لتدعيم الكيانات السياسية وتعميق اندماج النخبة بالغرب، واخراج الشعب والعامة من الساحة الثقافية، وتحقير الثقافة الخاصة بالجماعة والمسيطرة عليها(21). وقد كان الرد المباشر على ذلك هو عودة الاسلام بقوة أيضا مع طابعه الوحدوي العربي على الصعيد الشعبي. واكتشاف الاسلام اليوم والثقافة الاسلامية هو إبراز لفشل سياسة التقسيم الثقافي وتقطيع أوصال الوحدة القومية، ومن ثم إبراز أيضا لفشل حركة استبعاد الجمهور عن الساحة السياسية والاجتماعية.

وكل حركة تواصل تتضمن في ذاتها حركة انقطاع تاريخي أو اجتماعي. فإعادة التواصل مع الماضي تقتضي اليوم، وتقوم على تجاوز جزء من الماضي، كما أن حركة التواصل مع الثقافة الحديثة تقوم أيضا على تجاوز شكليات ووقائع وقيم كثيرة غريبة لم تكن إلّا من خصوصيات التاريخ الغربي، وليس لها علاقة فعلية بالتطور الاجتماعي : التقني والسياسي. وحركة التواصل بين مختلف فئات الجماعة، المتغربة والشرقية تتضمن الانقطاع عن أشكال كثيرة من السلوك والمواقف والتوجهات والأفكار الخاصة بهذه الفئة أو تلك. وهذا يعني أن تكوين وبناء الهوية القومية للجماعة، أي ظهور منظومة معايير جديدة مشتركة، لا يمكن أن يتم بالتوفيق بين هذه الفكرة أو تلك، ولكن من خلال الصراع الدائم بين مختلف الفئات للوصول إلى توازن يضمن المصالح المختلفة، ومصلحة الأغلبية بالدرجة الأولى، ويؤسس بالتالي لممارسات جديدة. وهذا يستدعي تغيير التوجهات والمواقف قبل تغيير الأفكار. والتواصل الاجتماعي هو أساس كل تواصل تاريخي وجغرافي. وهو الذي يحدد شكل ووتيرة الانقطاع التاريخي والجغرافي، كما يحدّد أيضا الانقطاع الداخلي الاجتماعي :

(21) من ذلك أيضا نزعة التشديد على المرحلة الجاهلية كمرحلة بطولية تعكس الذات العربية في أكثر خصائصها أصالة وعمقا. وهذه النزعة التي تريد أن تخرق أكثر من ألف وخمسمائة عام من التطور الثقافي والاجتماعي والقومي والعرقي لا تعكس إلّا النظرة المجردة الشكلية التي تميز موقف بعض المثقفين ذوي الأصول الاجتماعية المتميزة من القومية التي تبدو هنا كفكرة تاريخية أكثر مما هي حقيقة حية ومعاشة من قبل أغلبية الأفراد المكونين للأمة. هكذا تختصر الأمة الى فكرة على مقاس المثقفين.

مكانة الايديولوجية السائدة والقائدة تجاه مجمل التوجهات والأفكار والعقائد التي تسيطر على مجموع فئات الجماعة. ففي داخل كل جماعة، يحدد التواصل شكل الانقطاع، وتحدد الثقافة السائدة شكل التواصل، أي مكانة ووتيرة التمايز بين مختلف الثقافات الجزئية، كما تحدد مكانة ووتيرة وأشكال التمايز عن الماضي، والتمايز عن الثقافة الغربية السائدة.

وتحت ضغط الثقافة الغربية المسيطرة والقوية، تظهر التبعية الثقافية، التي تقود إلى تفكك الأمم القديمة، في سيطرة وظيفة الانقطاع على وظيفة التواصل، ويتجسد ذلك أيضا في أولوية القطيعة التاريخية، كما يتجسد في تحويل التواصل الى تواصل بين فئة قليلة والثقافة الغربية وإذن في عزل الشعب بأغلبيته عن الثقافة والحياة الاجتماعية.

تأسيس الذات :

يبدو المجتمع من زاوية ما، وكأنه أيضا ثقافة. فهي بعدٌ من أبعاد الحياة الاجتماعية لا نجده فقط في الانتاج الفكري، فهذا شيء آخر، تابع لمسألة نمو الثقافة ووعيها لذاتها، ولكن أساسا في كيفية التواصل الاجتماعي بين الطبقات، في نوعية العلاقات بين الأفراد، في شكل المنتجات الاقتصادية وفي شكل بناء المصانع وتحديد أفق الكون، وصياغة موضوعات الاستهلاك. يبدو المجتمع بكامله في أحد وجوهه كعلاقة ثقافية. وتبدو الثقافة كبطانة ثانية للحياة الاجتماعية ذاتها[22]. أي نواتها الروحية العميقة.

تخلق كل ثقافة النموذج السائد للشخصية الكاملة. والشخص الكامل هو الشخص الذي يتمثل كل منظومة القيم السائدة في المجتمع، ويستطيع بتمثلها لا أن يحقق ذاته فقط ويتعرف على نفسه بين أقرانه ولكنه بدون هذه الثقافة عاجز عن الدخول في علاقات، من أي نوع كانت، مع بقية أفراد الجماعة. تخلق الثقافة بشكل من الأشكال الموضوع والذات التي تتعامل مع الموضوع. تخلق للذات موضوعا وللموضوع ذاتا. وبقدر ما تستطيع أن توّحد بين الذات والموضوع تكون قادرة على التوحيد بين الذوات الاجتماعية، وهي لذلك لا تخلق فكرة وايديولوجية فقط، ولكنها تخلق أيضا، وهو هو الأساس، الممارسة والمواقف والتوجهات والعواطف والرموز والهيجانات المختلفة. ومواقف الناس

---

(22) يقول ماركس مثلا . «ان الروح التي تبني النظم الفلسفية في أذهان الفلاسفة هي ذاتها التي تبني السكك الحديدية بأيدي العمال». انظر :

— Socialisme et culture, éd. sociales, 1957.

مرتبطة بهذه الهيجانات والعواطف أكثر مما هي مرتبطة بالتأمل والتفكير المجرد. التأمل هو مهنة المثقف الذي يلعب دور المحرك والمقترح والمطور للثقافة من داخلها. ويلعب المثقف دوره في توجيه الأديب والفنان أكثر مما يلعبه في توجيه الأغلبية الشعبية مباشرة. الأدب هو الذي يصيغ الأفكار كعواطف ومواقف وهيجانات ويجعل إمكانات هضمها وتمثلها ممكنة وسهلة لدى الأغلبية. ويتم التواصل والتفاهم بين أفراد الجماعة من خلال هذه الانفعالات الأولى أكثر مما يتم من خلال المناقشات والمحاورات. تبدو الثقافة إذن وسيلة لبناء ردود أفعال معينة على مثيرات معينة. ولا تتم وحدة الجماعة بانتشار فكرة ما، مهما كانت هذه الفكرة صحيحة أو خاطئة، بل تتم من خلال تكوّن جملة ردود الأفعال المتماثلة تجاه أعراض ومثيرات متشابهة : المثيرات الطبيعية، والمثيرات الاجتماعية والاقتصادية، والمثيرات الخارجية العدوانية. وبعكس ما يمكن أن يخطر للذهن تمثل ردود الأفعال هذه، القائمة على انفعالات تبلوره الحياة الاقتصادية والاجتماعية عامة، قاعدة كل نظرية فكرية ومحركها. وكل فكرة ونظرية، أي كل نشاط ذهني تأملي يستند الى جملة الانفعالات السائدة في المجتمع، وينطلق منها كمسبقات لا شعورية وليست بحاجة إلى برهان مسبق، وهي أوليات مجانية تفقد قيمتها اذا بحث عن تفسير عقلاني لها وتفقد أوليتها. من ذلك فعل الايمان، ومنه أيضا الايمان بأولوية العقل، أو التقدم، وغير ذلك. كل مجتمع وكل ثقافة، يقومان على فعل إيماني مجاني. وينشأ هذا العقل الايماني المجاني في الصراع الاجتماعي، ولا يبحث عن تبريره، ولكنه يجد في الصراع وتأمين البقاء تفسيره الأول.

فينبوع الثقافة هو فعل الاستجابة إلى المحيط. وهذه الاستجابة يمكن أن تكون تكيفا بسيطا مع الطبيعة. لكن هناك تكيفا عليا اجتماعية وفرديت تحتاج الى منظومة معقدة من القيم لأنها بحاجة الى أن ترد على حاجتين معا : تكيف الجماعة مع الطبيعة من خلال تكيّفها مع ذاتها. في المجتمع الرعوي، أو في مجتمع الصيد يقتضي التكيف بعض الخصال، والكفاءات العقلية والجسدية، والحساسيات والهيجانات البسيطة والصرحة؛ لأن كل جماعة تردد على مستوى الأفراد والتكتلات جملة من الأفعال ذاتها والعمليات ذاتها. وتقسيم العمل ذاته لا يفرض هنا أية تكيّفات عليا اجتماعية. لكن مع المجتمع الزراعي حيث تسود الملكيات، ويزيد الانتاج والانتاجية، وتظهر الطبقات الاجتماعية يقتضي التكيف مع الطبيعة تكيفا مماثلا بين الجماعات المختلفة التي تعيش متجاورة أو في منطقة واحدة. يضطر التكيف مع الطبيعة ذاته إلى أن يبنى أساسا التكيف بين أفراد أو جماعات المجتمع، ويبدأ منه كمنطلق. ولا يمكن للعملية الانتاجية أن تستمر بدون حصول مثل هذا التكيف. ويقتضي تكيف من هذا النوع إبداع تطور بنى ومؤسسات اجتماعية جديدة :

الدولة والجيش والادارة والتعليم. ويخلق ذلك قيما جديدة أيضا ومشاعر وتقاليد وتوجهات ومواقف جديدة تجاه المجتمعات الأخرى. تجاه الطبيعة، ولدى كف فرد تجاه الآخر. وتظهر بالضرورة مشاعر التضامن المحلي. وتظهر مشاكل تكيف الفرد ذاته، أي تمثله لمختلف منظومات القيم التي تحكم سير وحركة المجتمع : القيم العملية والنظرية، تظهر التربية كضرورة لتحقيق التكيف الفردي، وكلما تعقدت عمليات التكيف الاجتماعي تطورت الحاجة الى الابداع الفكري، وتطورت مهمة تكوين الفرد الايجابي الذي يستجيب بشكل صحيح، أي بصورة مثالية للتحديات النظرية والعملية.

لكن المجتمع الذي يخلق الشخص الكامل، النموذج، المثال، يخلق أيضا بالضرورة الشخص المنحرف، لأنه وهو يحدد ما هو التكيف الصحيح، أي الموقف الصحيح أيضا، يحدد في الوقت ذاته ما هو الموقف الخاطىء، وما لا يجب التمسك به من ردود الأفعال. والانحراف يحدد الخط السليم.

الثقافة، كصورة للتكيفات العليا الاجتماعية، هي أساسا إبداع لرسالة. تحدد هذه مكانة المفاهيم والرموز والمعاني. وبذلك تعين بالضرورة نوعية المعارف المنتجة وأشكالها، ومرتبة كل علم من العلوم في قائمة العقل. كل ثقافة تكرس «عقلها» في كتاب تصنيف العلوم.

وبتحديدها لمكانة العقل، وهذا ما يجعلها تختلف عن بقية البنى الاجتماعية الأخرى، تعمل الثقافة على تحديد موقف الجماعة ككل من الكون والطبيعة والتاريخ، والجماعات الأخرى، أي تحدد لذاتها رسالتها الخاصة (نشر العدل والدين، نشر الحضارة والتقدم.. الخ) وتحدد أيضا داخل الجماعة مكانة كل صنف أو «طبقة» من الطبقات الأخرى، ثم مكانة الفرد من الطبقة، ومكانة الفرد من الفرد الآخر أي باختصار أكثر، نوعية وأشكال المراتب الاجتماعية التي تخلقها.

ولا تخلق الثقافة بالضرورة الحدود الاجتماعية ذاتها التي تخلها البنية الاقتصادية، ولا المراتب الاجتماعية ذاتها التي تحددها التقنيات السائدة. تحاول الثقافة أن ترسم، عندما تكون فعّالة ومزدهرة، أي ليست في مرحلة الانحطاط، حدودا ثانية للمجتمع وللفرد وللطبقات، تظهر فيها الحدود التي تخلقها التقنيات ثانوية أو غير مسيطرة. وهكذا تصل الثقافة ما انقطع في المجتمع، أو أحيانا تقطع ما اتصل، كي تشكل أداة تكيف ووسيلة توازن، وهذه هي وظيفتها.

وهكذا يمكن أن تتجاوز الثقافة حدود القوميات الضيقة المتنازعة في منطقة ما والتي يكونّها الاقتصاد أو السياسة أو التاريخ الماضي العرقي، لتقيم توازنا جديدا في منطقة شاملة، وتتجاوز الصراعات الناجمة عن الانقسام. وهذا ما فعله الدين بتوحيده ثقافيا شعوبا مختلفة ومتباعدة. ويمكن أن تعيد ترتيب الطبقات الاجتماعية بشكل تدخل في الطبقات العليا عناصر من الطبقات الدنيا تسمح بردم الهوة العميقة التي تفصل المالكين لوسائل الانتاج عن المنتجين، وهذا ما تقوم به المدرسة الحديثة.

والثقافة التي هي ثمرة تاريخية لصراع طويل تاريخي، بين جماعات مختلفة وفي داخل كل جماعة، والتي تعكس في ظهورها الوصول الى توازن إقليمي وتوازن اجتماعي معا تحدد دائما مجالا ثقافيا وعصرا ثقافيا. تفصل بالضرورة جزءا من المجتمعات عن المجتمعات الأخرى لتعيد توازنها الداخلي، قبل أن تقيم بالضرورة أسس توازن كوني جديد، تجسده سيادة حضارة من الحضارات. وتتحول الثقافة بذلك أيضا الى مجموعة من منظومات القيم التي تبدو وكأنها لا تاريخ لها ومفصولة عن كل ما قبلها. تبدو كثمرة لعقل كوني، وللعقل عامة. الثقافة السائدة بقدر ما تحدد عقلانية العالم وتخلقها تصبح أيضا عقلا كونيا، وعقلانية محضة، وتنسى الأسس التاريخية والعاطفية لنشوئها ونمّوها.

لا تعين الثقافة هوية الجماعة عندما توحّدها فقط، ولكنها تحدد أيضا بقدر ما تصبح سائدة معنى الهوية القومية، أي ما هو أهل ليكون جماعة قومية، وما يصبح لا معنى له. فمع ظهور الثقافة الغربية الجديدة، أصبحت الهوية القومية تعني الهوية السياسية : الدولة القومية المرتبطة بلغة أو بإرادة قومية واحدة وفقدت المفاهيم الأخرى والمعاني الأخرى قيمتها كالجماعة الدينية القومية وغير ذلك.

تقوم اذن الثقافة لدى تحديدها للهوية بتعيين الموقع التاريخي للجماعة، بداية تاريخها وأفق تطور واستمرار وتواصل هذا التاريخ، ووتيرة حركته. كما تقوم بتعيين المجال الاقليمي لعملها، وتحدد عالم العقل وعالم العجمة، دار السلام ودار الحرب، ميدان الاتصال وميدان الانفصال بين الجماعات المختلفة. وتعين بالتالي المدى الجغرافي لانتشارها وحدود هذا الانتشار. حدود تحولها إلى ثقافة كونية. وهي تعين ثالثا آفاق نموها في العمق، أي تطويرها وتنميتها للوعي الاجتماعي، للعلوم والفنون والآداب، وبالتالي عمق الدمج الفردي والجماعي الذي تتيحه في إطار الجماعات التي تخضع لها، أي إمكانا خلق مجتمع متماثل ثقافيا ومتساو في الوعي والادراك، ومتمثل الرموز والقيم ذاتها.

الثقافة بذلك ليست معطى أوليا ولا فكرة سائدة؛ ولكنها معادلات وتوازنات وتوجهات

وممارسات تفتح آفاقا وإمكانيات تتعين حدودها حسب بعد وعمق التوازنات التي تخلقها. إن الادماج التاريخي والجغرافي والعقلي الذي تدفع إليه ثقافة ما، سعة وعمقا، يتحدد باعتباره توحيدا على مستويات مختلفة لجزء من الجماعات أو لجماعة، بمدى التناقض والانقطاع الذي تحدثه الثقافة الجديدة مع ما قبلها وما حولها، وما في داخل الجماعة. وكلما كان التناقض الذي تحاول أن تحله عميقا، اضطرت الى أن تكوّن أعظم ادماجا في كل الاتجاهات.

والثقافة لا تفهم بهذا المعنى إلا في إطار نظرية شاملة للتاريخ، للصراعات القومية العالمية، والصراعات الداخلية في الوقت ذاته، وهي تبلور في ذاتها حصيلة توازن المجتمع الدولي والمحلي. وكل ثقافة عليا أي ثقافة استطاعت أن تفرض ذاتها، وبمجرد أنها فرضت نفسها وقادت إلى توازن اجتماعي مستقر نسبيا، تقود حتما إلى اعادة تركيب توازن المجتمع الدولي، وإلى وضع بعض المجتمعات في مقدمة التاريخ وإخضاع مجتمعات أخرى وإرجاعها إلى الخلف. ولا تنشأ ثقافة جديدة إلا من صراع المجتمعات المبعدة والخاضعة في سبيل الخروج من التبعية والعبودية.

وكقاعدة عامة : ان الثقافة بقدر ما تخدم مجتمعا من المجتمعات وتطلق طاقاته ليمثل مكان الصدارة، تخنق بالضرورة الثقافة الأسبق، تدفعها الى التفكك، وتدفع المجتمع المتمسك بها بالتالي إلى الحرب الداخلية الدائمة والى التمزق. وتفقده هويته كليا، أي كل ما ساهم في تحويله إلى وحدة قومية. تبرز فيه التناقض بدل الوحدة، والبعثرة والتشتت بدل الالتحام، والنزاع بدل التعاون. والتقلب بدل الاستقرار، والانقلاب بدل الثورة، والضياع بدل التحقق الذاتي للفرد في مجتمعه، والاستلاب الروحي والمعادي معا. تفقده باختصار، بافقاده هيمنة ثقافته، وهيمنة أية ثقافة، وسائل تكيفه الذاتي، في داخله، ووسائل تكيفه ككل مع المجتمع الدولي، أي قدرته الذاتية على إبداع الحلول الأصلية والصائبة للمسائل الجديدة والمستحدثة.

الفصل الثالث

الايديولوجية العربية

الايديولوجية السائدة :

هناك طريقتان لطرح مسألة الفكر العربي الراهن أي الثقافة السائدة للنخبة، ترتبط كل منهما بإشكالية خصوصية، تخدم هي نفسها هدفا عينا، أو تحاول أن تعطي جوابا على سؤال خاص بها. والطريقة الأولى هي مناقشة الفكر، أو هذا النتاج الفكري، من وجهة نظر الوظيفة الخاصة للايديولوجية وللوعي في العملية التاريخية العامة، وهذا يفترض امكانية تعيين مكان النتاج الفكري العربي المعاصر، أشكال الوعي، وخصائص التكوين، في اطار ومجرى الانتاج الفكري العام العالمي، وكذلك في اطار التطور التاريخي للمجتمع العربي. وهنا يمكن الحديث عن فكر عربي قديم ما قبل اسلامي واسلامي أساسا، وفكر عربي حديث، ومدى استمرارية القديم في الحديث، أي أشكال التراكيب الفكرية التي صدرت عن لقاء الفكر العربي الاسلامي بالفكر الغربي الحديث، وفي هذا الخصوص لدينا أدبيات عربية كثيرة جدا ومهمة[1]، ولدينا بشكل خاص أدبيات الاستشراق التي تميل الى الكشف عن استمرارية التفكير الاسلامي في الفكر العربي الحديث[2] كما يمكن الحديث عن الأشكال والتراكيب المختلفة التي أنتجها الفكر العربي الحديث نفسه، باعتباره فكرا خاص، يعكس مرحلة تاريخية خاصة، ويعبر عنها بوسائل مختلفة. وهنا يمكن التأكيد على التيارات الفكرية الحديثة العربية، وأنماط الوعي المختلفة التي كونتها الحقبة الماضية القريبة. وفي هذا الخصوص لدينا أيضا دراسات مهمة ليس لمحاولة عبد الله العروي إلّا الفضل في أنها أكثرها وضوحا ومنهجية وتعبيرا[3]. والقاسم المشترك لجميع هذه الدراسات هي إشكاليتها النظرية التي ترد في الواقع على اهتمامات ايديولوجية محضة، وتعطي، إذا دفعت الى نتائجها القصوى،

---

(1) انظر الكتاب الأخير لهشام جعيط: L'Europe et l'Islam, Paris 1978. —

(2) مثلا : G. Grunebaum, L'identité culturelle de l'Islam, Paris 1973. —
وكذلك : L. Gardet, Les hommes de l'Islam, Paris 1977. —

(3) الايديولوجية العربية المعاصرة، بيروت 1971.

ملاحظات، ربما كانت أحيانا، جوهرية، فيما يتعلق بنوعية اشتغال الايديولوجية العربية بشكل خاص وكيفية اشتغال الايديولوجية بشكل عام في نطاق الحركة التاريخية للمجتمعات. لكن للأسف معظم هذه الدراسات تبقى مع ذلك، مجرد دراسات وصفية، تقدم صورة متفاوتة الصدق لحالة فكرية وثقافية قائمة، دون أن تستطيع اكتشاف الحركة الداخلية لعملية انتاج فكري، ولعملية تكوين للوعي العربي، مستمرة وقائمة في أساس هذه الحالة الراهنة، وتنحو إلى تجاوز الحالة الراهنة أيضا. إنها تبقى دراسات قاصرة عن الكشف عن المحرك الفعلي الرابض وراء التكوينات الفكرية المختلفة التي نراها، وهي لذلك لا يمكن أن تجيب على احتمالات المستقبل، لا يمكن أن تكون ذات أهمية كبيرة في تقديم فكرة واضحة عن الدور الذي يمكن أن تلعبه الايديولوجية في المستقبل، وعن الوسائل والسبل التي لا بد من الأخذ بها لتحسين هذا الدور أو لاظهار كيفية تحويله إلى دور فاعل في عملية التنمية الاجتماعية الشاملة، بدل أن يبقى عنصرا منفعلا. وكي يتحول الفكر إلى عنصر فاعل عليه أساسا أن يتبين أسس تكوينه هو نفسه، وشروط عمله، أي حدوده. وهذا لا يمكن أن يتم من خلال دراسة الفكر العربي الحديث، كتعبير عن آراء أو تيارات فردية تعكس الثقافة والإرث والأصل الاجتماعي لهذه الشخصية الفكرية أو الأدبية العربية أو تلك. ان هذا النوع من الدراسة كي يستطيع أن يعطي نتائج عملية يجب أن يدرس أساس الأشكال الاجتماعية الكبرى لانتاج الوعي حسب المراحل الكبرى التي يمر بها المجتمع، وأن يبين الشروط التاريخية التي تحدد وتحكم هذه الأشكال، عندئذ يصبح الانتاج الفردي مجرد تعبير أدق وأكثر منهجية لتيار اجتماعي عام، هو نفسه شديد الارتباط بتيار سياسي، وبمصالح اجتماعية محددة. ليس هناك دراسة جدية للفكر أو للانتاج المعرفي والثقافي بدون تحديد العلاقات الأساسية بين أشكال هذا الانتاج وبين أشكال الانتاج الاجتماعي الأخرى. وهذا لا يمنع دون شك أن تكون هناك أشكال للانتاج الفكري هامشية بالنسبة لمجتمع ما، تعكس هي نفسها في هامشيتها هامشية العناصر المثقفة التي أنتجتها. ونستطيع أن نقول، إنه رغم الفيض الكبير في الدراسات والتحاليل الذهنية التي لدينا حول الفكر العربي منذ عصر «اليقظة» فإن دراسة من هذا النوع تكاد تكون معدومة، وإذا وجدت فهي دائما متأثرة للأسف بنزعة اقتصادية ضيقة وميكانيكية تحاول دائما أن تحول التحليل الاجتماعي للانتاج الذهني، إلى عملية حسابية بسيطة وآلية : هذا التيار برجوازي ويعكس فكر البرجوازية، أو اقطاعي يعكس فكر الاقطاعية، أو إذا وجدت كلمة الاشتراكية لدى مفكر ما، اعتبرته اشتراكيا ويمثل الطبقة العاملة الخ(4)... والحال أن

(4) انظر مثلا منير موسى مشابك، الفكر العربي في العصر الحديث ــ بيروت 1973 وكذلك طيب =

الموضوع أعقد من ذلك بكثير وحتى إذا اتبعنا نفس الطريقة يمكن أن نقول إن هناك عناصر عديدة مهمة في التراث البرجوازي الليبرالي الغربي دخلت في فكر الطبقة الكمبرادورية الاقطاعية العربية، كما أن هناك عناصر فكرية مهمة في الفكر الاقطاعي التقليدي دخلت في ايديولوجية طبقات شعبية أو برجوازية حديثة. وهناك «مذاهب» أو اشكالات فكرية لا حصر لها تكوّنت في إطار الاندماج الفكري والثقافي العربي في الغرب، ولا علاقة لها مباشرة بهذه الطبقة أو تلك، وإنما هي تكوينات هامشية، خليط من عناصر اقطاعية وبرجوازية واسلامية وبروليتارية مختلفة، يجمعها ويوحدها الحاجة الاجتماعية التاريخية المؤقتة والعابرة في مرحلة من المراحل التي تتطلب توحيد الجهد القومي ضد الغازي الأجنبي، أو ضد تهديد قائم أو محتمل، والتي تخلق لهذا السبب زاوية أو ساحة خصبة، كالواحة في حقل الانتاج الذهني المجدب، لا نتاج تركيب فكري يبدو بعد فترة وجيزة مسخا لا شكل ولا لون ولا صورة واضحة له.

ومع ذلك فإن هذه الطريقة في مناقشة ودراسة الفكر العربي ليست هي الطريقة التي تهمنا، لأن إشكاليتنا من نوع مختلف. اننا لا نريد أن ندرس الفكر بقصد توضيح معالم هذا الفكر نفسه، ولكننا نريد أن ندرسه كعلاقة في اطار عملية أعم وأشمل، هي حركة التطوّر التاريخي العام للمجتمع العربي، اننا ندرسه ضمن نطاق هدف عملي، هو تحديد استراتيجية عمل سياسي واقتصادي جديدة. ولن نهتم به إلّا بالشكل والصورة التي تخدم هذا القصد. وحين نقوم بوصفه وتحديد أشكاله، فذلك لتبيان فاعلية هذه الأشكال بالنسبة للحركة الاجتماعية العامة، وحين نحاول أن نحدد مراحله، فلتعيين إلى أي حد استطاع المثقف العربي في هذه المرحلة أو تلك من مراحل العملية التاريخية، أن يفهم حقيقة الحركة التي يصفها، أن يحدد موضوعه تحديدا صحيحا، أي أن يكشف عن الثانوي والأساسي في هذه الحركة، وإلى أي حد استطاع أيضا أن يستشف من خلال هذا الوصف حركة تغير الوقائع، وأن يساهم في التأثير في هذه الحركة. إلى أي حد كان فكرا منفعلا يعكس اهتمامات هامشية، ويتغذى بما هو خارجي، ويحدد اشكالياته بالارتباط مع المسائل المطروحة في الغرب، أو أن يبني اشكاليات ذهنية واضحة بهدف الاجابة على أسئلة واقعية تطرحها حركة التغير الواقعية في المجتمع العربي.

إن الموضوع الأساسي لدراسة من هذا النوع ليس هو إذن الفكر بحد ذاته ولكن التاريخ. والانتاج الفكري، بوصفه أحد العوامل المحركة أو المعيقة في حركة هذا التاريخ، هو الجانب الذي يجب أن نلقي عليه الأضواء. وقصدنا النهائي تحديد :

تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ـــ دمشق 1974.

1 ـــ أشكال هذا الانتاج بدقة؛ 2 ـــ العوامل الداخلية والخارجية، الاقتصادية والسياسية والذهنية التي ساهمت في تكوين هذا الشكل أو ذاك، وبالتالي مدى ارتباط هذا الشكل أو ذاك واستجابته لحاجات المجتمع الذي نشأ فيه؛ 3 ـــ الفاعلية التي كانت لهذا الشكل أو ذاك، التي تعبر عن نفسها في مدى التأثير الذي مارسته هذه الفئة المثقفة أو تلك في تسريع أو تغيير منحى، أو عرقلة مسيرة الحركة الاجتماعية التاريخية؛ 4 ـــ الخلوص من ذلك إلى تحديد أسس بناء استراتيجية عملية في ميدان الانتاج الفكري نفسه تساعد على بلورة وصياغة وتكوين وعي وعقل عربيين قادرين على استشفاف المشاكل الكبرى والجوهرية المطروحة على مجتمع عربي تابع ومنخرط أكثر فأكثر في النظام العالمي الامبريالي. أي في النهاية محاولة تحديد استراتيجية فكرية، تمكننا، على مستوى نشر الثقافة، وبلورة المشكلات الثقافية الأساسية، وعلى مستوى الإنتاج الفكري للجماهير والتكوين الذهني للنخبة «المثقفة»، من الوصول إلى علاقات ذهنية وإنتاج فكري وثقافي يعطي للفكر القدرة على أن يكون فاعلا، وأن يتدخل بقوة في مسيرة الأحداث التاريخية لا أن يلهث وراءها ويلحق بها، ويتحوّل بالتالي الى عقبة وعالة على حركة هي نفسها عمياء ومرتبطة بحركة أكبر، مصدر اندفاعها خارج المجتمع العربي. ونحن نعتقد أن التغيرات التي تحدث في مجتمع من المجتمعات، في إطار غياب حقيقي للجهد الذهني، لا يمكن أن تكون إلّا تغيّرات مدفوعة من الخارج، وغاياتها النهائية هي اخضاع المجتمع لمصالح ولحاجات ولخدمة المجتمع السائد الذي يوجه بوضوح حركة الأحداث العالمية حسب مشيئته. والمجتمع العربي، في أجزائه الكبرى ما زال على المستوى الاقتصادي، كما على المستوى السياسي، كما على المستوى الذهني يتغير في منحى زيادة خضوعه للغرب وللمجتمعات السائدة. ان التنمية الاقتصادية التي يرنو إليها هي تنمية تخدم في التحليل النهائي حاجات التوسع الرأسمالي الغربي، بخلق قاعدة اقتصادية أوسع لهذا النظام، حتى لو أدّت إلى تحسين ظروف تقسيم العمل الدولي. بل إنها بقدر ما تعمل على تحسين شروط تقسيم العمل الدولي، وبقدر ما تبقى مرتبطة بهذا التقسيم، وثمرة له، تخدم مصالحه العليا، وتساهم في دفع عملية التقسيم العمودي للعمل الاجتماعي، بخلق قاعدة عريضة تترابط فيها أشكال تقسيم العمل المحلي الاجتماعي مع أشكال تقسيم العمل العالمي. إنها تزيد من الاندماج الرأسمالي العام على صعيد العالم وتدفع إلى تركيب أكثر تعقيدا أو غنى للرأسمال.

أما على المستوى السياسي، فإن التطورات العربية، التي نجمت عن الاندفاعات الوطنية لما بعد الحرب العالمية الثانية، بقدر ما تركزت على خنق المبادرات الشعبية، وكبت وقمع حركة القاعدة، وتهميش الجماهير ونزع قدراتها السياسية، وتخريب أشكال تنظيمها، إذا لم

تمنعها نهائيا من أي تنظيم، إن هذه السياسة، التي بدت للوهلة الأولى ضرورية من أجل تحطيم المنظمات السياسية للطبقات التقليدية، وتركيز السلطة السياسية في يد فئة جديدة ارتبطت مصالحها نهائيا مع مصالح الدولة والنظام، إن هذه السياسة تظهر أكثر فأكثر الآن، ويراها الغرب أكثر فأكثر أيضا، كأفضل ضمانة لحفظ «الأمن» والسلام في مناطق من العالم هي أساسا مناطق العواصف الصاخبة، وبالضرورة المنبع الدائم والحي للانتفاضات والثورات والتمردات الشعبية والوطنية، بسبب الظروف القاسية التي تمر بها، ظروف التخلف والجوع والحرمان والاهانة المعنوية. هذه السياسة اذن هي أيضا سياسة غايتها موضوعيا وذاتيا الحفاظ على النظام العالمي الراهن، وضمان استقراره وصيانة مصالح معينة داخل المجتمع العربي كما في البلدان الغربية.

ان الفكر العربي، ليس فقط كنتاج لجهد وعمل نخبة وفئة صغيرة من المثقفين ولكن أيضا كتيارات وميول عامة تبثها وتعمل على تعميقها أجهزة الدعاية والصحافة والنشر العمومية، والتي تكون ايديولوجية خاصة تهدف إلى أن تسود، حتى لو ظلت ايديولوجية مفككة وغير متكاملة، وسطحية، ومترددة بين الطابع الديني الشعائري وبين العلمانوية المفقرة، إن الفكر العربي بمفهومه الاجتماعي هذا كان أيضا فكرا يخدم في التحليل النهائي تعميق خضوع المجتمع العربي للغرب وللمجتمع الرأسمالي السائد، وهذا لأنه بقي فكرا هامشيا، وعجز عن أن يستقل بنفسه ويكون محاولة للرد على تدهور هو نفسه منخرط فيه حتى النهاية. بقي غير واع لمدى الهوة التي انهار إليها. وغير واع بالضرورة لهول الهوة التي يتدهور اليها المجتمع العربي عامة. ولهذا عجز في أن ينتقل من مرحلة الانفعال الى مرحلة الفعل. عجز عن أن يقوم بأية مبادرة وساهم في عجز المجتمع نفسه عن أن يكون لديه وعي سليم بالطريق والمنحدر الذي يسير إليه. هذا الفكر شجع أحيانا كثيرة على التدهور، وهو يشجع الآن، مسترجعا شعارات قديمة، على الانخراط بالنظام العالمي. ويظهر عجز هذا الفكر في حقيقتين : 1 — في ضعف دور المثقفين البالغ في الأحداث التاريخية التي أعقبت التغلغل الرأسمالي الغربي في البلدان العربية. وفي ازدياد ضعف هذا الدور لدى الفكر المعاصر عنه لدى فكر اليقظة، وفي الازدياد المطرد لهذا الضعف مع ازدياد انخراط المجتمع العربي وانهياره وسقوطه في حضن النظام الرأسمالي السائر نحو العالمية. 2 — في تدهور عنصر الوعي لدى الفئات والأفراد الذين قاموا بقيادة أو بصياغة التحولات والتغيرات الاجتماعية والتاريخية المختلفة. وظهرت هذه التغيرات باعتبارها محصلات لصراعات فئات ومصالح معينة، وتوازناتها، داخل الجيوش، أو خارجها، بدل أن تظهر كنتائج لاستراتيجية واضحة ولفهم عميق لضرورات اجتماعية قومية. أي ظهر ذلك

في غياب أي مشروع متكامل للتغيير في اطار المجتمع العربي. وبدا التغيير وكأنه ثمرة لنزوات فردية أو فئوية سريعة وضيقة. وهو مهدد باستمرار بزوال هذه الفئة أو ذاك الفرد. هناك اذن ملامح للتغيير، صور سريعة غامضة، ومضات وكليشهات، هناك محاولات استشفاف امكانيات التغيير، هناك اندفاعات مؤقتة تمكن منها الظروف التاريخية الخاصة، لكن ليس هناك أي مشروع للتغيير طويل النفس والمدى، يتجاوز الشعارات العامة. وكي يكون هناك مثل هذا المشروع لا بد من نظرية واضحة تحدد مكانة المجتمع العربي من خريطة القوى السياسية والاقتصادية العالمية الراهنة، ميزان القوى العالمي، وميزان القوى المحلي، والدول الكبرى والتجمعات الدولية ومصالحها العليا ومواقفها وامكانات تحوّل هذه المواقف، وطبيعة القوى المحلية الاجتماعية، ومواقفها، وامكانات تغيير علاقاتها تاريخيا، وخطة هذا التغيير، ثم امكانات التغيير الكامنة الاقتصادية والسياسية والذهنية في المجتمع العربي واستراتيجية العمل على استغلال هذه الامكانات، وطبيعة القوى داخل العالم العربي ومدى التضامن والاختلاف، ونوعية القوى التي يمكن التعامل معها داخليا وخارجيا، ثم حساب الأولويات الاقتصادية والسياسية والفكرية، وتحديد العامل الحاسم في كل هذه المواقف والخيارات وعدم التخلي عن المبادىء الكبرى للمشروع رغم التغيرات الثانوية التي قد تطرأ على موازين القوى في مرحلة من المراحل، والقدرة على التكيف لدى تغير ثانوي كهذا الخ.. أي أن أي مشروع للتغيير لا بد أن يستند الى مبادىء كبرى، صالحة لفترة زمنية وتاريخية منظورة، هذه المبادىء الموجهة مستندة هي نفسها على تحليل متسق للوضعية الراهنة، ولمنحى تطورها، الوضعية المحلية والعالمية. كل هذا لم يكن موجودا، وإنما حدثت تغيرات عشوائية في سياقها العام، وتبدو واعية في جزئياتها، لكنها جميعا لا تخرج عن نطاق التعديل الضروري والطبيعي لنظام العلاقات الدولية، ولموازين القوى الدولية في نطاق النظام الرأسمالي السائد : تعديل في ميزان القوى المحلي بسبب تدهور هيبة وسلطة طبقة تقليدية تجارية وشبه إقطاعية تجاوزها النظام الرأسمالي نفسه في علاقة المركز بالمحيط، وصعود طبقة جديدة كمبرادورية حديثة، تكنوقراطية وبيروقراطية مدنية أو عسكرية، أو طفيلية حديثة تستطيع أن تمثل أكثر طبيعة تقسيم العمل الرأسمالي الراهن وأن تلعب دورها كطبقة كمبرادورية أمام الرأسماليات السائدة وكطبقة حديثة في الوقت نفسه أمام الجماهير الشعبية.

وهذا التعديل المحلي، دفع إليه أيضا، إلى جانب انهيار وضعية الطبقة التقليدية ودورها في مجمل النظام الرأسمالي العالمي، تعديل نظام تقسيم العمل الاجتماعي في داخل البلدان الرأسمالية السائدة، هذا التقسيم الذي أخذ يلقي على المحيط ببعض النشاطات الاقتصادية

التجارية والصناعية الخفيفة أو ضعيفة الانتاجية ويتفرغ للتقنيات العالية. ودفع إليه ثالثا النضال العظيم للشعوب التابعة، وللطبقات المنتجة في هذا النظام، والذي بقي نضالا مستمرا تقطف ثماره الفئات الخاصة في مجمل النظام الرأسمالي. هذا النضال الذي هو خلفية اللوحة العامة، لوحة التغييرات التي تحدث على مستوى تقسيم العمل التقني، في المركز أم على مستوى اعادة تحسين ظروف تقسيم العمل الدولي ونتائجه السياسية والاقتصادية. فالتقنيات العالية في المركز هي حصيلة ميل الرأسمالية الطبيعي لحل تناقض العمل ورأس المال، عن طريق رفع فائض القيمة دون المساس بمستوى حياة الشغيلة أو دون دفعها للثورة. فالرأسمالية كي تخفف من قيمة العمل تنحو إلى زيادة تركيب الرأسمال، أي رفع حصة الرأسمال الثابت، وهذا بدوره يخفف من نسبة الربح والاندفاع نحو تجديد وتحسين التقنيات يدخل ضمن محاولة الرأسمالية لتعويض انخفاض معدل الربح برفع معدل فائض القيمة والاحتياط لمقاومة الطبقة المنتجة. وصعود برجوازية طفيلية في المحيط خلفا للطبقة التقليدية القديمة هو أيضا ثمرة لاستغلال نضال الجماهير الشعبية الذي هدد استمرار تأمين المواد الأولية الرخيصة للمركز، ويدخل اذن كعامل أساسي، مثل نضال المنتجين في المركز، في تغيير شكل تقسيم العمل الاجتماعي في المركز وفي النظام الدولي العام.

ان المشروع الذي قامت به الفئات الجديدة في البلاد العربية لا يتخطى اذن المشروع الرأسمالي العام العالمي، وإنما هو جزء منه، وإن كان تحقيق مثل هذا المشروع قد تطلب، وهذا طبيعي، اطلاق بعض الرصاصات الشرفية، أو الفرقعات التي تريد أن تقول : نحن هنا. وما حصلت عليه بعض القيادات الجذرية في الخمسينات نتيجة حرب باردة وحتى، كما في السويس، نتيجة حرب مسلحة شرسة، تحصل عليه الآن الطبقات التقليدية التي استطاعت أن تصون عروشها وقت العاصفة بمباركة الدول الغربية نفسها كما في ايران والسعودية. المسألة كانت مسألة وقت وريادة، لكن المسعى العام لم يكن يخرج، وهذا ما أظهره التاريخ، عن نظام اعادة تقسيم العمل في نطاق النظام الرأسمالي الذي يستند إلى سيادة بعض البلدان وتبعية وتخلف بلدان أخرى. هذا المشروع اذن لم يستطع أن يزيل التخلف، كما أنه لم يستطع أن يخرق حلقة التبعية. ولهذا السبب كان في الواقع مشروعا لا واعيا، عمليا، وتلقائيا مدفوعا بحركة القوى داخل النظام الرأسمالي نفسه، لا نتيجة لقوى نقيضة ومعادية في مصالحها وتصوراتها لهذا النظام. وهذا هو الامتحان الذي أبرز تبعية الفكر العربي الذي لم يستطع أن يتحول إلى فكر مستقل. لم يستطع أن يظهر حدود هذا المشروع العملي، أن يبينه نظريا ويبين مضمونه الحقيقي. ظل الفكر معزولا عن الممارسة

وظلت الممارسة بدون فكر. وظل الفكر لأنه مفصول عن الممارسة يزداد تفككا وهامشية وتبعية، وظلت الممارسة الفاقدة لكل فكر شمولي ممارسة في الطريق التقليدي، طريق تعميق التخلف والتبعية.

هذا الفكر، والفكر القائم الذي تحاول أن تسوده الأجهزة الثقافية والاعلامية هو فكر يهدف ويقصد الى تثبيت مصالح محدودة في السلطة وضمان سيادتها. وما دامت هذه المصالح التي تمسلك بالسلطة مصالح خصوصية لا تنسجم مع مصالح الأغلبية الساحقة للأمة ولا تقود إلى الخروج من المأزق المسدود للنظام الاجتماعي ومن الأزمة الاجتماعية فإن من الضروري لهذا الفكر، بل إن وظيفته الاساسية هي أن يبقى فكرا مفككا، تابعا، فاقدا لكل تصور شمولي، اقتصادويا، ميكانيكيا، مترددا ومتغيرا كجلد الحرباء حسب الفصول وتقلبات الطقس المحلي والعالمي، فكرا مآله إلى الزوال. ان هذا الفكر لا يمكن أن يصبح شعبيا، لا يمكن أن يسود، كما أنه لا يمكن أن يتحول الى عقل قادر على خلق مشروع متكامل للتغيير العربي، لأنه معاد لكل تغيير جذري. انه ببساطة لا يمكن أن يكون فكرا بمعنى الكلمة، فكرا منتجا، باعتبار أن كل فكر هو أساسا مشروع نظري عام. مشروع شمولي في فهمه وتنظيره وتخطيطه، هو أساس كل تغيير، أي هو مشروع للتغيير. الفكر العربي ما زال حتى الآن تغيرا بلا مشروع، لم يتجاوز مستوى الحس المباشر، والقريب المدى والزمني المؤقت. لم يصبح بعد فكرا تاريخيا، ولهذا السبب ليس له تاريخ. انه تراكم أشكال وعي، ومعارف، وعناصر ذهنية، وأوهام ومذاهب، ومقولات ومفاهيم محلية وعالمية، لكنه لم يتجاوز مرحلة التراكم إلى مرحلة الانتاج. انه يفقد المحرك الأول لكل فكر ألا وهو تبعيته لقضية كبرى هي أساس حياته وقاعدة نموه، نعني قضية تغيير النظام القائم بدون مساومات. وهذا التغيير لا يمكن أن يرى أساسا، وتدرك أهميته إلّا اذا نظر إليه بالدرجة الأولى كتغيير لظروف حياة الأغلبية الساحقة، أي تغيير ظروف حياة الشعب. والفكر الذي قضيته هامشية تابعة لتحسين ظروف هذه الفئة الصغيرة أو تلك من الطبقة الحاكمة أو المجتمع، أو تحسين هذا الهيكل أو ذاك، هذه الجزئية أو تلك في الحياة العامة، هذا القانون أو ذاك، هذا المصنع أو تلك المزرعة، هذه التقنية أو تلك، هذا الجانب العقلي أو ذاك، هذا الميدان الذهني أو هذه الناحية النفسية، هذا الفكر لا يمكن إلّا أن يكون فكرا جزئيا هامشيا، يضيع الكل في الجزء، ويضيع الغابة في الشجرة، ولا يرى ما وراء الغابة. إنه يفقد كل خصوصية ويفقد قدرته على رؤية الخصوصيات. يتحول إلى تجريد شكلي ولعب لفظي، ومحاولات ديماغوجية حتى في الحالة التي يحاول فيها أن يكون أكثر علمية. إنه يفترض الانفصام بين الكلمة والمعنى، بين اللغة والمفهوم، بين الفكرة والمعرفة،

بين المنهج والتركيب. انه بكل بساطة تعبير عن فقدان أي عملية فكرية مستمرة، وتحول للفكر الى تجريد ميت، إلى عناصر لا زمنية لا تاريخ لها ولا مكان يحدد حقل اشتغالها، انه انتصار للتجاور على الترابط، وللجمود على الصيرورة، والاجترار على الابداع، وللتضليل على التنوير. إنه فكر عصر الانحطاط، وأحد مرتكزات إعادة إنتاج الانحطاط.

ودراسة الفكر العربي الراهن تعني بالدرجة الأولى دراسة الفكرة والنظرية القائدة للتحولات الاجتماعية : أي الاطروحات والمسبقات النظرية والأفكار التي تتصدى لقيادة عملية التغيير وتقترح طرق هذا التغيير. وإذا كانت حركة الاصلاح العقلي الدينية التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر قد حققت النقد النظري النهائي للفكرة القائدة والسائدة التقليدية الدينية وفتحت الطريق الى ظهور الفكرة الحديثة العصرية الاصلاحية والثورية فإن أي اصلاح جديد لا يمكن اليوم أن يبدأ إذا استمر في نقد الفكرة التقليدية التي أصبحت عمليا هامشية على الصعيد النظري وخارج اطار قيادة عملية ومشروع التحويل. ولا يمكن للفكر العربي الحديث أن يعيش على ترداد انتقادات المصلحين الأوائل أو تعميقها بالاتجاه العلماني أو الديني الثوري ولكن عليه أولا أن يعيد فحص أسسه ذاتها، أي بالضبط أطروحاته العصرية وممارساته العلمية. إن دراسة الفكرة العربي الراهن تعني أساسا دراسة الفكرة العربية السائدة، فكرة القيادة الاجتماعية للمجتمع، هذه الفكرة التي تخطط وحدها وتنظر للمصير القومي والاجتماعي. وليست الفكرة السائدة هي فكرة الفئة الحاكمة فقط، إنما تضم أيضا مجموع التيارات النظرية التي تقود المعارضة كما تقود الدولة. أي باختصار الفكرة الحديثة الموجهة للنخبة المتنفذة[5].

من النهضة إلى الحداثة :

لم تعمل الدراسات التي تعرضت لتحليل التطور الفكري العربي منذ نهاية القرن التاسع عشر إلّا على طمس المشكلات الجوهرية لهذا الفكر بدل الكشف عنها، وذلك نتيجة تطبيق معايير مختلفة ومتعارضة أحيانا على هذا الفكر تستلهم جميعها عملية سحب تاريخ التطور الفكري الغربي على الفكر العربي. وكان من نتيجة ذلك انكار أصالة،أ ي خصوصية، تطور الأفكار ليس في البلاد العربية فقط، ولكن في كل البلاد التابعة التي وضعها تطور الغرب والفكر الغربي بحد ذاته في موقف وظرف مختلفين كليا عن المواقف والظروف التي وجد الفكر الغربي نفسه فيها في بداية تطوره من فكر تقليدي يميز القرون الوسطى الى فكر حديث عصري ودهري.

---

(5) انظر مقالنا : الأزمة الراهنة وضرورة المراجعة النظرية، مجلة الباحث، عدد 1، 1978.

هكذا مثلا ميز الباحثون الغربيون وتبعهم العرب بين تيارات متعددة وصفوا بعضها بالتيار الاسلامي الاصلاحي والآخر بالتيار العلماني، واعتبروا التيار الأول خطا قائما بذاته منبعه الاسلام كعقيدة وثقافة، أما الثاني فهو التيار الذي يستلهم العلم الغربي والثقافة الحديثة العصرية. وحاول المفكرون العرب المتأخرون صبغ هذا التمييز بعبارات أو تسميات جديدة لا تضيف في الواقع شيئا كبيرا على التمييز الأول مثلما فعل أنور عبد الملك في كتابه «الايديولوجية والبعث القومي، مصر الحديثة» الذي فرق فيه بين التيار الاسلامي السلفي والتيار العلماني القومي، وتبعه عبد الله العروي في كتابه «الايديولوجية العربية المعاصرة»، مميزا بين التيار الاسلامي والتيار الليبرالي والتيار الثالث التكنولوجي.

وفي حقبة أقرب إلينا دخل معيار جديد ـــ قدم في الواقع للتمييز بين فكر رجعي وفكر تقدمي، وقد تطور هذا التمييز الراهن في الدراسات الخاصة بالتراث ثم انتقل الى الدراسات الأخرى. وجاذبية هذا المعيار هي بساطته القصوى، وشعاريته إذا صح التعبير. فالفكر إما أن يكون تقدميا، أي في الحقيقة فكرا معلنا لتبنيه للشعارات والمقولات اليسارية أو غالبا اليوم الماركسية، أو رجعيا، أي مستندا الى مقولات دينية أو مدافعا عن بعضه. والواقع أن التمييز الجديد لا يضيف شيئا على التمييز الأسبق ولكنه يركب موجته، فالفكر التقدمي هو الفكر العلماني الدهري غير الديني بشتى صوره (وهذا يرجع أيضا إلى انعدام وجود فكر ليبرالي دهري بمعنى الكلمة) أما الفكر الرجعي فهو ذاته الذي كان يسمى فكرا سلفيا أو اسلاميا تقليديا.

أهمية هذا التنميط لأنواع التيارات الفكرية العربية أنه يستطيع أن يخلق تناقضات وتعارضات شكلية تبدو شديدة الفاعلية ومعبرة عن صراع حقيقي في الوقت الذي لا تعكس فيه إلّا المظهر العام لمسبقات فكرية ونظرية مشتركة في الجوهر. ويستطيع هذا التنميط إذن أن يخفي التناقضات الجوهرية المحددة وراء تناقضات ليست في التحليل النهائي إلّا التعبير التاريخي عن تطور تيار واحد، بالأشكال المختلفة التي يمكن أن يكتسيها. وليس هناك فرق كبير في نظرنا بين التيار الاصلاحي الديني والتيار الاصلاحي العلماني، الليبرالي أو الجذري المتأخر. ذلك أن جوهر التحليلات هنا وهناك واحد وأن الغايات واحدة أيضا. فالتيار الأول الاصلاحي هو الحلقة الأولى من تطور الفكر الاسلامي العربي من فكر ديني (ومثالي بالمعنى الفلسفي لا السلبي) الى فكر وضعي عصري يميز المجتمعات الصناعية الغربية[6]. وقد حضّر الاصلاح الديني العربي ذاته للإصلاح العلماني

(6) انظر مقالنا : مفهوم التطور التاريخي ونهاية الفلسفة التاريخية الحديثة، الفكر العربي، عدد 2 لعام 1978.

وللفكر الجذري الثوري الذي سيظهر في فترة متأخرة معاديا للدين وللتصور الديني. والتيار الليبرالي العلماني الذي مهد الطريق بأطروحاته الوضعية الاجتماعية للفكر الوضعي المادي الاشتراكي كان قد نشأ هو ذاته في حضن التيار الاصلاحي الديني وتربى على يديه في فترة ما بين الحربين العالميتين. وليس لدراسة الفكر العربي أية فائدة إذا لم تساعد على كشف قوانين تطور هذا الفكر ووحدة سيرورة هذا التطور التاريخية والبواعث الكامنة وراء هذا التطور الذي بدأ من تطور اصلاح ديني ليصل في نهاية المطاف الى فكر ماركسي أو ماركسوي يسود اليوم الفئات الأوسع من المثقفين العرب. ولا يبدو منحى هذا التطور مجانيا لا معنى له، بل هو التعبير الأفصح عن نشوء فئة مثقفة عربية يغطي انتقالها من نمط الوعي الديني الى نمط الوعي الوضعي عملية اجتماعية أساسية، هي عملية اندماج هذه النخبة في الثقافة الغربية كأحد أسس اندماج الجماعة العربية الاسلامية بالمجتمع والحضارة الغربية. وهذا الانتقال الذي يقوم على تكوّن فئة اجتماعية محدثة وعصرية يخلق هو ذاته ايديولوجيته : أي الايديولوجية التحديثية. ولا تظهر هذه الايديولوجية لدى النخبة العربية المحدثة كتعبير عن تشكيل طبقة أو فئة جديدة متمثلة بالغرب ولكن كتعبير عن تطور المجتمع كله من التقليد الى الحداثة ومن التخلف الى التقدم، ومن التدين والتعصب الى العلمية والانفتاح. وهكذا تتحول فكرة الفئة الجديدة عن ذاتها الى ايديولوجية عامة تعكس، .وهما، سيرورة تطور الجماعة كلها.

وللايديولوجية التحديثية أشكالها المختلفة من تحديث التراث ومراجعته على ضوء حاجات العصر الراهن (والمفروض دراسة طبيعية هذا العصر المعلن الصناعي، التكنولوجي، الليبرالي، الاشتراكي أو القومي المحض... الخ) الى تحديث البنى الاجتماعية المختلفة السياسية والاقتصادية. وسنرى أن المطلب الأساسي لكل الفكر العربي بشتى صوره وأشكاله هو الاجابة على السؤال الكبير المهيمن : كيف نصبح تصور حضارة مختلفة اليوم عما هو في الغرب لا على الصعيد الثقافي (أشكال التعبير الأدبية والعلمية) وعلى لا على المستوى السياسي (الليبرالية أو الاشتراكية) ولا على الصعيد الاقتصادي (الصناعة والتقنية). وإذا كانت جميع التيارات الفكرية تطرح السؤال ذاته فإنها تختلف في تحديد وسائل وطرق الوصول الى اجابة فعالة عليه. وهذا الاختلاف يمكن أن يمس طريقة العمل (بالاصلاح أم بالثورة) وشكل التعامل مع الجمهور التقليدي بالضرورة (بالصدام المباشر مع عقائده وتقاليد وتراثه، أم عن طريق محاولة احتواء هذا التراث وتحميل الرموز القديمة قيما جديدة). كما يمكن أن يمس صورة الغرب المحتذى : هل هو الغرب الليبرالي أم الغرب الاشتراكي، أي في النهاية صورة الوصول أيضا إلى المجتمع الصناعي الحديث

العصري. ويعتقد الكثير من المثقفين أن الطريق الليبرالي الى المجتمع الصناعي مغلق على العرب، كما يعتقد البعض الآخر أن الطريق الحكومي الاشتراكي الى التصنيع قد أثبت فشله أو بالعكس هو الطريق المثالي لبلد متخلف. لكن لا يوجد لا هنا ولا هناك شك في أن المجتمع المطلوب، النموذجي والمثالي. هو المجتمع الذي يدمج العرب في دائرة الحضارة العصرية الراهنة. وقد يحمل البعض أوهاما عن هذه الحضارة فيعتقد أن من الممكن الوصول الى الصناعة مع الاحتفاظ بالقيم التقليدية العربية الاسلامية، أو أن القضاء على القيم التي يعتقدها البعض الآخر سلبية لا يمكن أن يتحقق إلّا بالقضاء على الأسس المادية الزراعية والحرفية والتقليدية للحياة العربية، لكن هذا لا يغير شيئا من طبيعة الموضوع والهدف المطلوب والمرتجى.

هذه الايديولوجية التحديثية بأشكالها المختلفة تعكس أيضا المواقع المختلفة التي تتمتع بها الفئات المتميزة للنخبة الحديثة، حسب أصولها الاجتماعية ومنابتها الفكرية تجاه السلطة. فتحديثية المعارضة أكثر جذرية ويسارية بالضرورة حتى عندما تكون المعارضة المبعدة عن السلطة من أصول اجتماعية أكثر غنى وثروة من الفئات التي تكوّن النخبة الممسكة بمقاليد الحكم. والوصول الى السلطة يكون بحد ذاته عامل اعتدال وواقعية يفصح عن المضمون الفعلي لايديولوجية التحديث بغض النظر عن الأشكال والمظاهر اللغوية التي تكتسيها هنا وهناك.

ومن الضروري أن نتساءل اليوم، خارج اطار هذه التحديثية بأشكالها المختلفة، عما اذا كان من الممكن الوصول الى مسايرة المجتمع الغربي الليبرالي أو الاشتراكي، وعما إذا ما كان قد كتب علينا، نحن الشعوب التي تأخرت كثيرا عن اللحاق بركب «الحضارة» أن نبحث عن إطار توازن اجتماعي من نوع جديد وعن مدينة من نوع جديد أيضا. والتاريخ وحده سيظهر إلى حد يشكل هذا الانتقال من المجتمع الزراعي الديني عامة إلى المجتمع الصناعي المادي أيضا في قيمه ومثله ومعايير توازنه، مرحلة واحدة متماثلة لدى المجتمعات المختلفة التي تطورت حسب اتجاهات مختلفة منذ بداية التاريخ والتي تحمل في ذاتها عناصر ثقافية ومادية شديدة التنوع والخصوصية. وعما إذا كان هناك فعلا مفهوم أو مقام واحد للعقل لدى الجماعات البشرية كلها وإذا ما كان مقام العقل هذا يفترض علاقة واحدة ومتماثلة لدى المجتمعات المختلفة بين التطور المادي والتطور الروحي، أو إذا ما كان هناك إمكانية لظهور عوالم اجتماعية جديدة وأصيلة يعمل على اخصابها هذا التناقض الفعلي ذاته القائم بين ثقافة محلية ذات جذر روحي وتقنيات صناعية عصرية تفترض منظومة معايير فردية ومادية صرفة. وهذا لا يعني أبدا أن هناك امكانية لنشوء مجتمعات غير صناعية،

فبعكس ما يظهر الفكر السطحي، كانت التقنية وما تزال احدى أسس بناء الاقتصاد البشري منذ بداية تكون المجتمعات. ولكن المجتمع الزراعي يعكس نوعا خاصا من التآلف بين التقنية والعمل البشري يتبلور في الانتاج الزراعي، كما يعكس المجتمع الصناعي نوعا خاصا من الاندماج بين هذه التقنية والعمل البشري يتركز في الانتاج الصناعي. وما يميز النوع الأول هو سيطرة القيم الاستعمالية على الرأسمال بينما يلعب الرأسمال الدور الأول في الإنتاج الصناعي. ولا نستطيع أن نتصور منذ الآن امكانية جديدة مبدعة تدمج بين التقنية الصناعية العليا والقيم الاستعمالية وتكون فيه هذه التقنية خاضعة لأهداف التحرر البشري. هذا التركيب الجديد الذي تطمح إليه في الواقع النظرية الاشتراكية ما زال في الغرب، حيث قاعدة القيم المادية عميقة الجذور وممتدة إلى ما قبل الفترة الصناعية بكثير، حلما أكثر منه حقيقة واقعة. وإذا قدر لهذا التركيب أن لا يجد النور في الشرق بشكل عام وفي البلاد العربية فإن علينا أن نتوقع مرحلة طويلة من التفكك والتدمير الثقافي الضروري لقيام منظومة قيم مادية جديدة وهي على جميع الأحوال أحد العوامل التي لا يمكن الاستغناء عنها لولوج المجتمع الصناعي الغربي الراهن. لكن ليس من المؤكد أن تنجح معركة التفكيك والتدمير والتشريد الثقافي هذه، كما أنه ليس من المؤكد إذا نجحت معركة التفكيك والتدمير والتشريد الثقافي هذه، كما أنه ليس من المؤكد إذا نجحت هذه المعركة، أن ينتقل العالم العربي من التخلف إلى التقدم حتى لو انتقل من الزراعة الى الصناعة، أي ليس من المؤكد أن تدفع هذه العملية إلى نشوء توازن اجتماعي مستقر وأن نخرج من الفوضى والتبعثر والتفتت إلى النظام والوحدة والالتحام، ومن تجاوو العشائر الى التحقق القومي.

استند التحديث والتقدم الى الآن في العالم العربي على التوفيق بين التراث والغرب. وفي هذا التوفيق الذي يتم أساسا في القمة أي في ذهن فئة مثقفة من جهة، وعلى صعيد الفئة السائدة أو الحاكمة من جهة ثانية، أي في الدولة، يكمن أيضا الفرق بين الأشكال المختلفة التي اتخذتها الايديولوجية التحديثية. ومن الطبيعي اذن أن التيارات التي ستنتشر وتحظى بموقع الأغلبية لدى معظم الرأي العام ستكون تلك التي ستأخذ بالاعتبار العنصرين المكوِّنين للحداثة العربية الثقافية الراهنة : التراث والغرب. أما التيارات التي ستنكر التراث والاسلام من أجل علمانية محضة ومجردة فستبقى، مثلها مثل التيارات المعارضة التي تنكر الفكرة المادية الوضعية لصالح التراث، هامشية بشكل عام وضعيفة الأثر والفاعلية. ولن تبرز بقوة بشكل تيارات متخاصمة معبرة عن مجموعات متطرفة صغيرة إلا في الوقت الذي يبرز فيه ضعف التوفيق بينها، وينهار فيه اذن تيار الأغلبية

التوفيقي لسبب سياسي أو اقتصادي، محلي أو قومي.

ومن المفارقة القول إن من الصعب الحصول في داخل التيار الأغلبي على المسبقات والمقدمات النظرية الأصيلة. فهذا التيار يستند في الواقع على المسبقات الفلسفية للتيارين المتطرفين ولا يضيف عليهما إلا روح التسوية والاعتدال والتجريبية. إنه لا يستطيع أن يقيم هذه التسوية التوفيقية دون أن يتخلى عن طموحه النظري الفلسفي ودون أن يضع للبراغماتية وللتجريبية طالما أنه يوفق بين عناصر متناقضة في مقدماتها وفي غاياتها.

وبقدر ما تجعل منه هذه الخاصية تيارا جماهيريا، تبعده عن المثقفين الذين يطلبون لطبيعة مهنتهم اهتماما أكثر بالنظرية وبالانسجام الداخلي للنظرية. وهذا الانسجام المطلوب لا يمكن أن يقود إلّا إلى قطيعة بين العنصرين المكونين : الشرقي والغربي. وهكذا وراء الحركة الكبرى الوطنية لما بعد الحرب العالمية الثانية، التي تعكس التيار الأغلبي الأكثر قدرة عى استيعاب الواقع والسير فيه وممارسة العمل السياسي كانت النظرية محتكرة من قبل تيارين ظلا الى اليوم مصدر إلهام للعمل الوطني : التيار الاسلامي الذي تجسد أحيانا في تيار سياسي (الأخوان المسلمين) والتيار الغربي الذي تجسد لفترة أولى بالتيار الليبرالي المصري لما بعد الحرب العالمية الأولى، ثم اليوم بالتيار الماركسي. وتطور التيار الليبرالي إلى تيار ماركسي يشكل بحد ذاته ردا على حاجة الذهاب إلى أقصى ما يمكن من الانسجام الداخلي النظري لدى النخبة فيما يتعلق بالمجتمع الحديث وتكوينه. فلا يمكن تصور قيام مجتمع عصري صناعي دون القضاء على الاقطاع أولا، ثم لا يمكنه تصور العدالة والمساواة والحرية السياسية دون مرحلة تصفيات لما يعتبر عقبات أساسية أمام تحقيق ذلك، أي دون ديكتاتورية الدولة، التي تأخذ اليوم، وبقدر غيابها في الفكر الماركسي الغربي، أهمية خاصة في بلدان العالم الثالث والعالم العربي، ويكتسي التعلق بها وبالعنف كوسيلة للتغيير طابعا جديدا قدسيا يقوي من قدسيته الانسداد السياسي والاجتماعي للنظام القائم.

وإذا رجعنا إلى بداية تكون الفكر العربي المعاصر لن نجد حدوث تغيير كبير في المعطيات الأساسية الثقافية الغربية والشرقية التي يشكل التأليف بينها قاعدة الايديولوجية أو الايديولوجيات العربية. ففي المرحلة الأولى عندما كانت الثقافة الاسلامية ما تزال الثقافة المسيطرة والسائدة لم يكن من الممكن ادخال العناصر العقلية الجديدة الغربية إلّا عن طريق دمجها في الثقافة الاسلامية. وقد اتخذ هذا الدمج شكل اكتشاف للعقلانية والعلمية الاسلامية : للمنطق والفلسفة والكلام والاعتزال في التراث(7)، وللشورى والتسامح في الحقبة

(7) في مرحلة أولى كانت إكتشاف مدرسة الاعتزال مجال فخر وتأكيد على رسوخ الأقدام العربية في =

الراشدية وللقومية في العصر الأموي، وللحرفة التقنية والنقابية في العباسي[8]. ومن هذا الاكتشاف سيتنشأ الاصلاحية الاسلامية الأولى التي ما هي في الواقع إلا أحد أشكال التأليف بين العنصر الغربي الحديث والعنصر الاسلامي العربي التقليدي بهدف الوصول إلى خطة للتحديث وللتطوير الاجتماعي والتقدم الاقتصادي على الطريقة الأوروبية : أي باعطاء الأولوية للعلم على الدين، وللديمقراطية الليبرالية على الاستبداد والجماعية الشرقية، وللانتاج والاقتصاد الصناعي على الاستهلاك والاقتصاد الزراعي. وظهور هذا التأليف والتوفيق الذي غطى كل مرحلة الانتقال من الدولة العثمانية شبه الدينية إلى الدولة الحديثة المرتبطة بالغرب، والذي عبر عن ظهور نزعة جديدة وايديولوجية جديدة، هي ايديولوجية الاصلاح التي عمت غالبية الفئات العليا والقيادية من المجتمع العربي، العسكرية والادارية والسياسية، إن ظهور هذا التوفيق لم يمنع من استمرار تعايش التيارين المتطرفين : الغربي وذلك منذ بطرس البستاني حتى فرح أنطون وشبلي شميّل وسلامة موسى، والتيار الديني التقليدي الذي استمر يرفض التسوية واستيعاب المعطيات الغربية الجديدة والذي كان على رأسه أبو الهدى الصيادي في إستانبول[9].

وقد أدى سقوط هذه التسوية الكبرى بسبب المصير الأسود الذي انتهت إليه حركة الاستقلال الأولى عن الامبراطورية العثمانية والخضوع للقوى الغربية الاستعمارية مباشرة، إلى تفكك الحلف الاجتماعي والايديولوجية الاجتماعية للاصلاح الدين العقلاني. وتجسد ذلك منذ نهاية الحرب العالمية الأولى بعودة الصراع العميق بين التيارين المتطرفين. وظهرت على أثر ذلك الحركات السياسية الكبرى التي ستطبع فترة ما بين الحربين وتقود الى اندثار هذه الفترة أيضا : نشوء حركة الأخوان المسلمين من جهة والقوميات المحلية العلمانية من الجهة الثانية.

لكن في هذه الحالة، وفي كل حالة تنهار فيها إمكانية التوفيق بين هذين العنصرين الأساسيين للوعي العربي، يظهر التمايز السياسي داخل كل تيار على حدة، فالتيار التراثي

= النزعة العقلانية، وفي مرحلة ثانية حديثة يتم اكتشاف الفكر الشيعي كمثال للفكر الثوري مقابل الفكر السني المحافظ. لقد تغيرت المتطلبات وقراءة التاريخ، ولم يعد للعقلانية قيمة الثورية. وليس من الضرور تعداد الكتب والمقالات، فكل ما يصدر اليوم عن الفكر العربي باللغة العربية يسير في هذا الاتجاه. النزعة الأولى كانت نتيجة سيادة الفكر الليبرالي والثانية تبعث تعميم الفكرة الماركسية.

(8) على سبيل المثال، عبد العزيز الدروي، مقدمة في الاقتصاد العربي، بيروت، 1969.

(9) انظر المؤلفات الكاملة لمحمد عبده، تحقيق محمد عهمارة، بيروت.

يشهد ظهور حركة شعبية تراثية معارضة رغم تمسكها بالنظام اللغوي والرمزي ذاته لحركة سلفية محافظة(10). أما التيار العلماني فسيشهد هو ذاته تمايزا متزايدا بين جناح جذري وثوري «تقدمي» متأثر أكثر فأكثر بأفكار الاشتراكية العالمية وجناح علماني إلحادي ليبرالي(11).

وسيساهم هذا التمايز الداخلي داخل كل تيار بخلط الأوراق الايديولوجية وسيسمح أو يساعد خلط هذه الأوراق على نشوء حلف اجتماعي جديد سياسي يتجاوز ويقوم خارج اطار الشعارات الايديولوجية والتناقض اللغوي المحض. فلا التيار التراثي يعني ويرتبط بالمحافظة ولا التيار العلماني أو المادي يظهر كربيب التقدمية والثورية. وسيختفي هذا الصراع الايديولوجي الدائر في حلقة مفرغة ليعمق أسس قيام الحلف الاجتماعي الجديد بين مختلف الطبقات الوسطى التي كات تقسمها النزاعات الايديولوجية. ومن نشوء هذا الحلف ستظهر الناصرية، أي في الحقيقة الحركة القومية العربية بمعنى الكلمة. ولن تكون الناصرية التي حملت الفكرة القومية العربية إلى أبعد آفاقها حركة دينية تراثية ولا حركة علمانية مادية ولكن بالعكس توليفا جديدا بين الجناحين الثوريين التحديثيين للتراثية والعلمانية. وما كان من الممكن ظهور هذه الموجة القومية الجديدة، والحلف القومي الجديد دون الخروج من الصراع الايديولوجي التقليدي والقيام بتوفيقية جديدة هي وحدها الكفيلة بتحقيق حلف اجتماعي سياسي. وهذا ما يفسر كيف نجحت الناصرية في الوصول الى السلطة، وأفضل من ذلك، في الاحتفاظ بالسلطة حيث فشلت حركة الأخوان المسلمين الثورية والوطنية، وحيث فشلت أيضا القومية السورية والفرعونية المصرية. إن التوفيق بين العنصرين الأساسيين الاسلامي والغربي كان هنا أيضا شرط تكوين حلف اجتماعي قومي(12).

ونظرية القومية العربية، كما تظهر في العديد من المؤلفات تبدو أساسا كحركة تأصيل للتراث وللهوية الاسلامية رغم أنها ضد المحافظة الدينية. وقد برهنت عن ذلك في الكثير

(10) حركات ثورية مثل حركة «الاخوان المسلمين» أو تيارات عبر عنها خالد محمد خالد في مصر، ومصطفى السباعي في سوريا في الخمسينات من هذا القرن.

(11) مقابل الحركة الشيوعية تبلورت في الخمسينات أيضا في العالم العربي نزعة وجودية استدعت ترجمة شبه كاملة لمؤلفات سارتر وكامو وبعض هايدغر وميرلوبونتي وكير كغادر.. الخ. وكانت الوجودية تقدم غذاء حقيقيا لاجيال الأحزاب القومية.

(12) عكس جمال عبد الناصر في كتاب، فلسفة الثورة، هذا التأليف بين العناصر المختلفة وإن ظهر ذلك كتأليف سياسي بين البعد الاسلامي والبعد العربي لمصر.

من مواقفها العملية والنظرية. وكحركة تأصيل للعلمانية والقانون المدني رغم وقوفها ضد المادية النظرية(13). فتجاه الاشتراكية الماركسية حددت الفكرة العربية نفسها بتمسكها بالاسلام والدين، وتجاه المحافظة الدينية أثبت تمسكها بالاشتراكية والعلم والروح والوضعية. وقد حددت هذه النظرة سياسة ثقافية جديدة قائمة على التوسع في التعليم المدني دون القضاء على التعليم الديني. وتنطوي هذه السياسة على عنصرين جديدين : توسيع قاعدة التعليم الذي انفتح على الطبقات الوسطى بقوة، وتغيير مضمون وبرامج هذا التعليم.

ستصل هذه السياسة الثقافية، وبالتالي النظرية التي تستند إليها، إلى طريق مسدودة عندما سيظهر أن المصالحة والتسوية بين التراث والعلم لم تكن إلا افراغا للتراث من مضمونه الاجتماعي، وللعلم من مضمونه المنهجي. ولن تعطي هذه التسوية على مدى ربع قرن إلّا مقالات مديح سطحية للماضي واستغلال وقتي ومصلحي سياسي للتراث، ومقالات تقديس للعلم والعلمانية. ولم نستطع أن نقوم بالعمل الأساسي والجوهري : احياء الروح وتجديد العلم. كل العملية الثقافية كانت تقوم إذا على خدمة نشاط وأهداف وشعارات سياسية تعبر عن مصالح اجتماعية معينة وتساعد على استمرارها. وكما أن الحلف الاجتماعي الذي استندت اليه هذه النظرية سيتدهور مع احتكار إحدى فئاته للسلطة وللثروة واستبعاد الأغلبية الشعبية، التي بقيت تنشط على أطراف هذا الحلف، كليا من الساحة السياسية وحتى الاقتصادية، فإن السياسة الثقافية ستدخل في مأزق جديد : انتاج ألوف المتعلمين الباطلين عن العمل والذين لا يجدون أية فرصة لاستيعابهم في النظام. ستبدأ أزمة التعليم ومحاولة إيجاد حل لها عن طريق اعادة النظر في فروع التعليم أو تقليل فرص النجاح ووقف التوسّع التعليمي واغلاق الأبواب على الطبقات الوسطى والدنيا. وسينشق الحلف الايديولوجي القومي الذي وثق عرى الحلف السياسي الاجتماعي أيضا فارزا من جديدا تيارا اسلاميا كاسحا وتيارا علمانيا صرفا متغربا ومعاديا للدين.

ونحن لا نشهد منذ بداية السبعينات إلّا تطور هذين التيارين ونمو الصراع بينهما كاعلان عن تفكك الحلف القومي الاجتماعي السابق والدخول في الأزمة الاجتماعية الجديدة التي يعيشها العالم العربي اليوم.

وفي هذه الحقبة أيضا سينشأ داخل كل تيار أجنحة متعارضة في الجوهر وإن كانت مشتركة في الشكل والمظهر اللغوي والكلامي. سيظهر التيار التراثي ثوريا ومعارضا وجذريا

(13) وهذا ما سمح ربما لعبد الناصر أيضا أن يصفي بسهولة، بعد استيعاب العنصرين، الحركة السياسية المنظمة للاخوان وللحزب الشيوعي أيضا ويسحب البساط من تحت أقدامهما.

في طرف ومحافظا ارتداديا في طرف ثان، كما سيظهر التيار الغربي المادي منشقا بين جناح ليبرالي تقليدي مع خصائص جديدة ديكتاتورية وتيار مادي ماركسوي أكثر جذرية وطموحا. لكن هذا لا يمنع أن التيار التراثي هو الذي يجنح اليوم أكثر نحو اليسار والشعبية بينما يجنح أغلب التيار العلماني نحو المحافظة والنخبوية.

والمحاولات الجديدة للربط بين الاسلام والماركسية تعكس، مثلها مثل المحاولات الرامية الى الربط بين المحافظة الاسلامية والليبرالية العلمانية الغربية التطلعات الممكنة للخروج من الأزمة.

وكما حدث في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، كل هذه المحاولات تتم على قاعدة انكار الاستقلالية النسبية للصعيد الثقافي والايديولوجي وعلى قاعدة احتواء التراث أو العلم لمصالح سياسية مباشرة : أي التضحية بالوعي وبالفهم وبتكوين العقل لصالح تأمين المصالح السياسية أو المادية، المباشرة والوقتية والسريعة. أي التضحية بتكوين الأمة لصالح تكوين الطبقة. وهكذا كل تيار يحاول أن يظهر لنا أن التراث يعني أساسا ويؤكد الأفكار التي يناضل هو من أجلها. فاليسار يكتشف اليسارية في التراث واليمين يكتشف اليمينية وهذا يعني أن ليس للتراث أي معنى في ذاته وليس له قيمة فعلية إلّا القيمة التي يضفيها على أفكار وشعارات الجناح الذي يحاول أن يحتويه. وهذا يعني أن الثقافة التي هي رمز وحدة وهوية وصيرورة الأمة تتحوّل الى ايديولوجية وشعارات تعكس غياب وجود هذه الأمة. وبمعنى آخر إن دراسة التراث التي تهدف أساسا إلى تدعيم الشعور القومي والوحدة القومية، الوحدة اللغوية والفكرية والرمزية والشعورية تصبح وسيلة لتقسيم الأمة واظهار أن التاريخ يؤكد أنه لم يكن هناك أمة ولكن فقط جناحا أو تيارا واحدا. هذه الدراسة الميكانيكية السياسية المباشرة للتراث تجعل من اليسار هو الأمة واليمين عدوا لها أو العكس، من اليمين الأمة ومن اليسار العدو القومي.

وتنشط اليوم حركة دراسة التراث دراسة ميكانيكية سطحية لا معنى ولا جدوى لها(14). فهذه أحسن وأسرع طريقة للقضاء على التراث وعلى معناه التاريخي. فبتحطيم نظام

---

(14) هي في نهاية المطاف تفيصل وتطويل لدراسات المستشرقين عن الشيعة والخوارج وعلم الكلام والاعتزال، انظر مثلا كارلوا الفونو، بحوث في المعتزلة م، القاهرة 1965.
— مونتغمري وات، الفلسفة الاسلامية وعلم الكلام.
— فلهوزون يوليوس، الخوارج والشيعة، القاهرة 1958.
وكتبا أخرى، بينما تظل الدراسة الجدية للتراث مثل تحقيق وتمحيص النظم المالية أو الاقتصادية
=

المفاهيم المشتركة التي ما زالت تكوّن مصدر ومنبع الفهم الشعبي وإلباسها الثياب الحديثة يقوم دارسو التراث بالقضاء على كل مفهوم محلي ضروري لعمل العقل. وتأخذ الكلمات معاني متناقضة حسب استعمالاتها السياسية اليمينية أو اليسارية، وهذا التسييس المطلق للكلام والوعي[15] الذي يبدو في نظر السياسي وسيلة فعالة لكسب المعركة وتحطيم الخصم وبث البلبلة في ذهن الجمهور هو في الواقع أداة تحطيم وحدة الوعي الاجتماعي والوحدة الثقافية القومية التي تجعل من جماعة، رغم تناقضاتها الطبقية أو العشائرية وحدة متكاملة ومندمجة ومتفاهمة فيما بينها. ان ضرب الوحدة الثقافية هو قاعدة نقل الصراع الاجتماعي أيضا من الاطار السياسي الى اطار العنف والحرب الأهلية.

ولا شك أنه لا معنى للتراث إذا كان يقول ويردد ما قاله ماركس أو مونتسكيو أو أرسطو، والعكس صحيح، ما قيمة ماركس إذا كان يردد ما قاله التراث العربي. إن دراسة التراث يجب أن تكون أكثر جدية وأن تساهم في خلق وعي مشترك عربي وقومي، فالتراث هو ذاكرة الشعب ومرآة تاريخه. ودراسته يجب أن تتركز على كشف الصيغ الأصيلة النظرية والقانونية والأدبية والفنية التي خلقها التاريخ الاجتماعي العربي الماضي والتي كانت تعبر عن أحد أشكال الوحدة القومية والصراع الداخلي أيضا في هذا المجتمع. يجب أن يدرس التراث اذن دراسة علمية لا دراسة سياسية مبسطة وأن يتم التركيز فيه لا على هذا الجانب أو ذاك ولكن على وحدته وكليته. والبحث العلمي يقوم أساسا على تفسير وكشف قوانين تكون هذه الظاهرة أو تلك وتطورها لا على تقرير تقدمية أو رجعية هذا الجانب أو ذاك منها، أي يقوم على حذف أحكام القيمة التقريرية لصالح الأحكام المنطقية التفسيرية. دراسة التراث يجب أن تعني دراسة الابداعات الأصيلة للعقل العربي القديم والقواعد التي حكمت نشوء هذه الابداعات. ومسخ التراث لا يساهم لا في الثورة الاجتماعية ولا في المحافظة على التراث، إنه يفقده ببساطة معناه وضرورة وجوده.

= أو السياسية قليلة جدا إن لم تكن معدومة. ويكتفي بإسقاط الحاضر على الماضي. انظر مثلا، هادي العلوي، في الدين والتراث، بيروت 1973 حيث «يصلح» الكاتب الاستشراق الغربي بالاستشراق السوفييتي، وكذلك محمد عمارة، نظرة جديدة الى التراث، بيروت 1974.

(15) كلما قرأ أحدهم تعليقا في لغة العرب اسقطه على الموضوع العربي الذي يدرسه واعتقد أنه يحقق كشفا. من بين الكلام الجديد الذي سيحمله لنا علم اللغة فكرة أن اللغة العربية ذاتها تكريس وتجسيد للمحافظة لأنها خضعت للمدرسة السنية. وأحد مظاهر هذه المحافظة هو غياب فكل الكون الموجود في اللغات اللاتينية، كما لو أنه من غير المعقول تطور نظام لغوي يختلف عن النظام اللغوي الأوروبي، واذا حدث فيجب تفسير هذا الاختلاف بالطابع الباطني =

وعلى جميع الأحوال لا يقدم الربط بين الماركسية والاسلام أية ضمانة سياسية. إن الأساس يظل هو الربط بين النظرية والواقع الفعلي، بين النخبة القيادية وبين القاعدة الشعبية العريضة. ومدح الخوارج أو ذم ابن قيم الجوزية يمكن أن يقوم تماما بمفعول معاكس للمطلوب. أي أن يساعد على تعميق الهوة بين الشعب والنخبة وأن يعطي للنخبة القيادية والمثقفة أوهاما كبيرة حول تقدم عقلي ليس هو في نهاية المطاف إلا اختلاط وفوضى وتشويش.

لا ينبغي أن يدرس التراث ونمط العقلية الماضية العربية كتعبير عن هذه الطبقة أو تجسيد لهذا الفرق أو ذاك، ولكن بالعكس كثقافة تتجاوز الطبقات والمجموعات نحو تكوين جماعة موحدة في الخصام، أي كحلول تاريخية لعلاقات كبرى بلورت ثقافة هي شكل أعلى وأبعد من التيارات المختلفة التي تنجم عنها وتنشأ فيها. وكل تيار فكري هو محاولة للاجابة على مسائل محددة تطرحها الثقافة، التي تحاول هي ذاتها أن تحل مسائل تتعلق بقضايا استراتيجية جيوسياسية وبشرية وقضايا ظرفية ومتبدلة تابعة للعصر. وليس من الضروري أن تلتقي الثورية الماضية بالعقلانية أو المحافظة بالصوفية واللاعقلانية كما لو أن التاريخ لا يعيد إلّا نفسه. بل غالبا ما كان العكس هو الصحيح. إن المعارضة للنظام السائد تأخذ شكل معارضة «للعقلانية»، التي هي دائما عقلانية للنظام السائد.

من الطبيعي اذن أن الاتجاه الدائم في الفكر العربي نحو التوفيق بين العنصرين الأساسيين الاسلام والعلم يخلق باستمرار فرصة لقاء بين التيارات الاجتماعية العميقة ويعكس الميل الى الثورة والاصلاح والتغيير. فالمحافظة لا تتطلب القيام بأي جهد نظري. ان هذا الاتجاه هو قاعدة الايديولوجية النهضوية العربية والتحديثية كفكرة مضمونها نسخ الأحداث هو أساس التقدم تعكس انحطاط هذه التسوية الفكرية الاجتماعية وانفجارها، وبموازاة هذا الانفجار الى شقاق الوعي والمجتمع. والتحديثية تعني أساسا، كإيديولوجية، العمل على تقليد الغرب أي اعادة انتاج البنى الغربية في الشرق، وهي لذلك تصادر أية إمكانية نظرية أو عملية لتصور نموذج آخر للتطوّر، نموذج آخر للقيم الاجتماعية وللتقنيات.

والتحديثية تشكل ايديولوجية استلاب عقلي أساسي لأنها تعمل على وضع المسألة الجوهرية الاجتماعية في إطار شكلي يجعل من المستحيل إيجاد حل لها. فبدل البدء بطرح المسألة الكبرى، وهي مسألة الخروج من المأزق الاجتماعي القومي الثقافي والسياسي

العميق المحافظ للاسلام أو لطرف منه اليوم، بدل إعادة النظر في نظرية النظام اللغوي على ضوء دراسة منظومات جديدة كالمنظومة العربية. أي بؤس للسانيات العربية!!

والاقتصادي، أي بالضبط مسألة بناء الحلف الاجتماعي الشعبي : أساس نشوء كل دولة وأمة مستقرتين، وقاعدة نمو وتطور الثقافة والسياسة والانتاج، تعكس الايديولوجية التحديثية القضية بحيث يصبح تحديث البنى الثقافية والسياسية والاقتصادية هو أساس نشوء الأمة والعقل والدولة والانتاج. وبما أن التحديث هو بالضرورة نقل نموذج النمو السائد عالميا، أي الغربي، فإن السياسة المرتبطة به لا يمكن إلّا أن تقود الى تعميق التبعية الثقافية والاقتصادية والسياسية، وبالتالي الى تفكيك الأمة وانحلالها وتعميق الأزمة الاجتماعية والمأزق الاقتصادي والسياسي.

إن البدء بحل المشكلة الاجتماعية القومية، وبناء الجماعة الوطنية، هو وحده الكفيل بتحديد أشكال ووتائر التحديث. عندئذ لا يخضع تكوين الجماعة لضرورات التقليد، ولكن التحديث هو الذي يخضع لمتطلبات وحدة وتكامل الجماعة، وبالتالي يكون قاعدة لاستقلالها ونموها لا وسيلة لتدهورها وانحلالها.

وهكذا فإن خطر تقليص النهضة الى بعدها الفكري لا يقتصر فقط على الاصلاحية الاسلامية، والعقلانية التي أنجبتها، ولا الاصلاحية السياسية والاقتصادية القومية التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية وانجبت السياسات المختلفة التي نعرفها، ولا على هذا الجناح أو ذاك من الأجنحة الثورية الانقلابية أو الاصلاحية المعتدلة، ولكنه كامن في جوهره واشكاليته الثقافية والشكلانية التي تركز على المظاهر لا على العلاقات، وعلى الأهداف والغايات دون الوسائل والخطط. وهذا لا يعني أن التحديث عملية سيئة في ذاتها ويمكن الاستغناء عنها. ففشل الايديلوجية التحديثية لا يعني أبدا انتصار الايديولوجية المحافظة ولكنه يعني أولا نقد العقلانية التي تقوم عليها العملية التحديثية، وهذه العقلانية ما هي إلّا إعادة طبع النموذج الغربي في الذهن والواقع العربيين. وإن الانتقال من عقلانية وإشكالية ايديولوجية إلى إشكالية اجتماعية وشعبية هو الذي يفقد التحديث صفته كإيديولوجية مرشدة ومحددة للسياسات المختلفة ليحوله إلى عملية جزئية خاضعة لتحديدات وسياسات أخرى تجد في الحقيقة الشعبية والاجتماعية مصدر وقواعد إلهامها وخياراتها.

إن تحديث البنى المدرسية والانتقال من الكتاب الى التعليم الحديث المدني لم يطور الوعي الاجتماعي المثالي التقليدي الديني أو العشائري أو الطائفي الى وعي علماني، كما أن تحديث أجهزة الدولة وبنيانها لم يخلق الممارسة السياسية الديمقراطية الحرة والوعي السياسي المدني المعارض للاستبداد والحرب المعلنة الداخلية والقمع. كما أن تحديث جهاز الانتاج لم

يساعد على حل مشكلة الفقر بل ضاعفها. والآن ندرك أن حل مشكلة الفقر هو الذي يجب أن يحدد أشكال ووتائر التحديث والتصنيع ونقل التقنية وارتفاع الانتاجية. وإن حل مشكلة السلطة الديمقراطية وتحقيق سلطة الأغلبية السياسية والاجتماعية هو الذي يجب أن يحدد أشكال ووتائر تحديث الدولة لا البحث عن القوة القصوى لهذه الدولة التي يمكن أن تتحول الى قوة بطش. وان تحقيق وحدة الوعي وقاعدة الفهم (أي قاعدة التفاهم المشتركة للجماعة) يبقى مستحيلا اذا لم يرتبط ويتحدد بأولوية محو الأمية اللغوية والثقافية.

فالتحديثية، منذ اللحظة التي تعتبر فيها الغرب نموذجا جاهزة للحداثة، تقضي على نفسها بالنسخ والتقليد، وتحرم نفسها من طرح الشروط الاجتماعية والتاريخة لقيام هذه الحداثة، أي من فهم طبيعة هذه الحداثة وتفكيكها ونقدها حتى تستطيع أن تتمثلها. وبلهاثها الدائم وراء آخر صرعة تقنية في العلم والصناعة، تهدد بأن لا تعطي للمجتمع الفرصة الكافية لتمثل المكتسبات السابقة وهضمها وتجذيرها والبناء عليها. ولذلك فإنها تدين نفسها بأن تظل معتمدة على الاستيراد عن البلاد الاكثر تطورا، وأن لا تعيش إلّا من هذا الاستيراد. وبهذا فهي تخنق روح المبادرة والابداع الذاتي وتقود الى ربط المجتمع والانتاج ربطا كليا ومباشرا بالمجتمع السائد.

أزمة الوعي الإيديولوجي :

لم يكف المثقف العربي منذ منتصف القرن التاسع عشر على الأقل، عن نقد الأفكار الاجتماعية التقليدية السائدة، التي كانت تظهر، وما تزال، كعقبة أساسية وأحيانا أولى، أمام التطور والتقدم الاجتماعي. ومن هذا النقد، الذي يجب فهمه كفحص ذاتي ومستمر للعقل العربي ومسلماته ومسبقاته النظرية، سيبرز التحرر الفكري كما لو كان الخطوة الأولى الضروية لكل تحرر سياسي أو اقتصادي.

فقد أدّي دخول العالم الاسلامي، والعربي خاصة، في التاريخ الحديث أي في العالم المعاصر الصناعي والرأسمالي الذي ولد في أوروبا، الى هز التوازن الداخلي للمجتمع التقليدي الذي بدأ يفقد شيئا فشيئا دوره وموقعه الدولي القديم ويستسلم للتبعية والتدهور. وبقدر ما أدى هذا الدخول في العالم الجديد الى تحطيم المواقع المتقدمة السياسية والاقتصادية للعالم القديم، أثار أيضا التفكك والشك معا في الأسس والمبادىء التي يستند اليها تنظيم الحياة الاجتماعية الداخلية السياسية والاقتصادية. وتجسدت حركة التفكك والشك هذه في البحث عن تكيفات جديدة للجماعة العربية الاسلامية ككل مع المجتمع

الدولي، وتكيفات جديدة أيضا لمختلف التنظيمات الاجتماعية الداخلية، أي تغييرات ذاتية لا بد منها لحفظ التوان المحلي للجماعة.

ويقتضي البحث عن هذه التكيفات الجديدة، أي عن حلول جديدة لمشكلات العالم العربي الداخلية والخارجية الكشف عن حركة النشاطات الفكرية وتزايد النقد والشك والفحص الذاتي للأفكار القديمة أو الحديثة، وللتوفيقات المختلفة التي ستبرز خلال المراحل المختلفة.

وبشكل عام يمكن القول إن البحث عن هذه التكيفات هو النشاط الأساسي الذي يقوم به العقل في كل مجتمع، ولدى كل فرد. ومعيار نجاح هذه النظرية أو تلك، هذه الايديولوجية أو هذا التيار أو تلك التوفيقية، هو بالضبط نجاح هذه التكيفات : أي الوصول إلى حل ما للمشكلات المطروحة أمام الجماعة : صيانة مكانتها في الساحة الدولية كجماعة مستقلة قادرة على الاستمرار والبقاء وقادرة على الاعتماد على نفسها ماديا وسياسيا وثقافيا وكذلك صيانة وحدتها الداخلية : أي تطورها كجماعة «قومية» قادرة على حل مشكلاتها الداخلية بنفسها وعلى تكوين مجتمع محلي سياسي يضمن وحدته وتقدمه في الوقت ذاته، ولا يضطر من أجل حل مشكلاته الذاتية الى الاستعمال الدائم للعنف والحرب الأهلية بين الجماعات أو الفئات أو الطبقات التي يتكون منها. واذا لم يكن هذا هو معيار صحة أو خطأ الأفكار المنتجة في هذه الحقبة أو تلك، فليس للفكر في ذاته أي معيار. وهكذا يمكن اليوم بعد أكثر من قرن من العمل والنشاط الذهني، طرح السؤال الاساسي : هل نجح الفكر العربي، أو بالأحرى، هل ساهمت النظريات والتيارات النظرية المختلفة التي ظهرت منذ بداية تدهور استقلالية العالم العربي الاسلامي أمام الغرب، في الوصول الى تكيفات جديدة حية ومستقرة أم إنها أدّت بعكس ذلك الى دهورة موقع ومكانة ووحدة الجماعة العربية الاسلامية التقليدية، وعمقت المشكلة بدل أن تساهم في حلها؟ ولا يكفي في كل الأحوال القول إنها فشلت أو أخفقت ولكن يجب تبيان نوعية التكيفات الجديدة التي ساهمت في هذا الاخفاق. فكل نشاط ذهني هو محاولة للدفع نحو تكيفات جديدة. وهذه التكيفات التي تظهر نتيجة للتوجيه النظري، وهذا هو دور العقل، هي التي تسمح بفحص وتبيان الأصول الاجتماعية والسياسية لهذه النظرية أو تلك ولهذا التيار أو ذاك.

ليس للعالم العربي اليوم كما كان عليه في القرن التاسع عشر، حيث كان يشكل جزءا من امبراطورية اسلامية كبيرة، لكنها مفككة وفي طريق الانحلال والزوال في الوقت ذاته.

لكنه ليس أيضا العالم العربي الذي أعلنت النظريات المختلفة التي ظهرت فيه منذ بداية القرن انها في سبيل تحقيقه. وبين ما فعلته النظرية وما يحدث فعلا يكمن القسط الايديولوجي في كل فكر. ولا بد للباحث أن يميز بين المعلن والفعلي، فالمعلن يدعي دائما خدمة المصالح العليا القومية لمجموع الأمة، أي العمل من أجل تحقيق شعارات الاستقلال والتحرر والسيادة والحرية والعدالة وكل القيم الانسانية التي جعلت منها كفاحات القرون الطويلة هدفا لكل مجتمع. لكن المفروض أن يبدأ الكشف عن خطأ أو ضعف أو انحياز النظرية لهذه الفئة أو تلك، وتغطيتها لهذه المصالح الجزئية أو تلك من خلال تبيان المستلزمات العملية والتطبيقية للمسبقات النظرية، للاطروحات الأولى التي تختلف، في كل نظرية وتيار فكري، عن الشعارات. وليس الخطأ أن يعتبر التحرر العقلي الاساس للتحرر السياسي أو الاقتصادي، أو عكس ذلك نتيجة لهما، فهذه مسألة سكولاستيكية ذات قيمة ضئيلة على الصعيد العملي، فكل نشاط اجتماعي يستند الى أفكار موجهة وقائدة له دون أن يعني ذلك أن هذا النشاط هو من إبداع الفكر، أو من نتائجه. فالبحث عن غايات سياسية ومادية هو التوجه الطبيعي العام والمشترك للجماعة والفرد معا، بقدر ما هو سبيل ضمان التوازن الضروري لبقاء الجماعة والفرد واستمرارهما في الوجود. لكن الأفكار التي تقود هذا البحث تحدد أيضا أشكال ووتائر إرضاء الحاجات، أي أيضا نوعية التوازن السياسي والاقتصادي للجماعة والفرد : الأزمة الدائمة أو الاستقرار، ارضاء جميع الحاجات أو بعضها، ارضاء جميع الفئات أو التضحية بقسم منها لحساب القسم الآخر، خلق حاجات جديدة أو الركود وإعادة انتاج التوازن التقليدي القديم والانكماش.

وهكذا نشأت تكيفات جديدة للعالم العربي تجاه العالم الخارجي، وتجاه توازنه الذاتي الاجتماعي الداخلي. واستقل العرب عن الأتراك، وسياسيا عن الغرب وزالت أنظمة الاستعمار والوصاية والحماية لكن لم ينشأ لا عالم عربي موحد ولا جماعة عربية مستقرة داخل كل قطر عربي، يخضع تطورها لتطور علاقات القوى السياسية، ولتطور آليات ديمقراطية تميز كل مجتمع مستقر بشري. وظل العرب مقسمين الى دويلات هي ذاتها التي رسم حدودها الاستعمار الغربي حتى عندما كان الأمر يتعلق بتوحيد بعض الامارات الصغيرة. وظلت القوانين التي تحكم وحدة واستمرار الجماعة داخل كل قطر هي قوانين القوة والعنف والغلبة لا القوانين السياسية التي تسمح لأغلبية سياسية أن تستلم السلطة بصورة شرعية وتتخلى عنها بصورة شرعية أيضا لأغلبية أخرى. وظل الحكم اذن يخضع لقوانين القوة بينما لم تستطع «الثورة» التي جبلت بالآمال هنا وهناك أن تستبدل بالقوة نظاما بنظام آخر يقود الى استقرار جديد سياسي، والى نظام حكم شرعي.

لا يبدو العالم اليوم ذلك العالم الذي بشرت به النظرية الاصلاحية أو الثورية القومية ودعت نظرة له ودمرت من أجله هذا الجانب أو ذاك من مظاهر الوجود العربي التقليدي، هذه الطبقة أو تلك، وإنما يبدو في تكوينه الراهن، استجابة للتكيفات التي استدعاها انخراطه واندماجه في النظام الدولي الجديد الغربي والرأسمالي. لم يصبح قوة موحدة مستقلة سياسية، ولا قوة صناعية محلية قائمة بذاتها، ولا هوية ثقافية متميزة قومية قادرة على تحديد أهدافها ومثلها و«رسالتها» وإرادتها من ذاتها. ولكي يمكن التقدم في تحقيق ما يعتبر بالنسبة لكل مجتمع مبادىء أولى : الاستقلال الذاتي، أي أيضا إمكانية الاكتفاء الذاتي المادي، وإرضاء حاجات الجماعة، والاستقرار السياسي، أي أيضا الخروج من الحرب الأهلية الى العمل السياسي الحر، وحل النزاعات الداخلية بالطرق السياسية، وهذا ما يضمن وحدة الجماعة ويمنع تدهورها وانقاسمها وانحلالها كجماعة قومية سياسية متميزة، وتحولها الى جماعة قبائل وطوائف متناحرة ومتحاربة لا يربط بعضها بالبعض الآخر أي رابط عميق وفعلي، لكي يمكن التقدم في هذا الطريق لا بد اليوم من فحص الأفكار الموجهة والقائدة التي كانت تكمن ولا تزال وراء التكيفات الجديدة، التي هي مجرد استجابات مباشرة للتقسيمات والتوازنات الخارجية والداخلية التي تتطلبها سيادة وهيمنة الغرب والنظام الدولي، والتي تضمن إعادة انتاج هذه السيادة والهيمنة. والأفكار الموجهة ليست أفكار الشعب التقليدية التي أفاض المثقف العربي في نقدها ولكن الأفكار المسيطرة التي هي أفكار الطبقة المسيطرة، أي بالضبط عقلانيتنا وفكرنا الحديث : ليس العاطفة ولكن العلم بالذات.

لقد استمر الفكر العربي يدور في حلقة نقده المفرغة لأنه كان يبحث في الفكرة ذاتها، أي أيضا في الشعار الذي تعلنه الفكرة والنظرية عن معيار لصحتها أو خطئها. وكان ذلك وما يزال يعكس الايمان بمنطق كوني وعقلانية كونية هي التي تبين الانسجام الداخلي لهذه النظرية أو تلك. ويأخذ اليوم مفهوم العلم الدور الذي كان يأخذه مفهوم العقل في بداية القرن. ويعكس ذلك الانخراط أكثر فأكثر في توجّه فكري خاطىء قيم يعكس هو ذاته عقلية ببغاوية تستخدم المفاهيم كشعارات سياسية. ففي المرحلة الأولى كنا ننقد الايديولوجية التقليدية لأنها خرافية منافية للعقل، كما لو أن العقلانية صيغة جاهزة معطاة منذ البدء، وما هو عقلاني في مرحلة تاريخية معينة ومكان معين هو كذلك في كل مكان وزمان. لم نكن ندرك أن العقلانية كايديولوجية اجتماعية ما هي إلّا مجموعة من القيم الاجتماعية والفكرية توضع موضع الاحترام المتزايد لأنها ترد في ظرف معين ومرحلة معينة على حاجات اجتماعية جديدة : ثورية أحيانا وليس بالضرورة في كل الأحيان، لأن

العقلانية يمكن أيضا أن تقود الى «الواقعية» وأن ترتبط بها[16].

أما اليوم فنحن نرفع شعار الفكر العلمي، معتقدين أن العلم هو الحقيقة المطلقة التي لا تتغير لا في الزمان ولا في المكان. كانت العقلانية التقليدية لعصر النهضة تقول إن علينا أن نأخذ هذا العلم لا ذاك لأن التوازن الاجتماعي عندنا، يتطلب ذلك، ووحدة الجماعة الخ... أما اليوم فنحن نقلّص العقل الى العلم والعلم إلى معلومات، ونعتقد اننا اذا طبقنا المفاهيم النفسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية العلمية، أي الكونية، والمضمون تاريخيا صلاحها لكل زمان ومكان وصلنا الى الحقيقة والى حل كل مشاكلنا أي الى التكيفات التي نبحث عنها. وهكذا فنحن في سباق مع الزمن اليوم لترجمة هذه المفاهيم وحفظها وتطبيقها. ونحن لا نقوم في الواقع إلّا بإسقاط مفاهيم مشتقة من واقع معين على واقعنا الخاص. فاذا بعالم النفس يكتشف في المجتمع العربي كل الأمراض على الاطلاق ويعيد تفسير مشاكله على ضوء المازوشية والسادية والخصاء والاطهاد والذهان، والهجاس والعصاب والنفاس[17]. ونعتقد أننا كشفنا الطريق الى الخروج من مشاكلنا : فلهذه الأمراض جميعا أدوية ومعالجات موجودة في الكتب السحرية ولم يبق لنا إلّا استيرادها ووصفها.

هذه العلموية الجديدة المدمرة لم تأخذ قسطها الكامل من الحياة بعد وستتطور بسرعة، اذ مجال النقل عن الغرب عنا لا محدود. وننسى أن هذه المفاهيم التي نستخدمها علميا ذات تاريخ ومرتبطة بواقع اجتماعي محدد وبتطور محدد للمجتمعات الأوروبية. وإن في كل علم موضوعا يحدد هذه المفاهيم وإذا طبقنا كل ما يتعلق بالشخصية الفردية على المجتمع أضعنا العلم والمجتمع معا.

باختصار نحن لا نفحص الفكرة من خلال تحليل الواقع، وذلك هو التوجه العام وأساس كل نشاط عقلي وعلمي، ولكن من خلال معيار عام ذاتي وعقلي : أي نخضع الواقع للفكرة التي عثرنا عليها ونريد أن نفرضها عليه.

---

(16) انظر : مفهوم التطور التاريخي ونهاية الفلسفة التاريخية، المرجع المذكور سابقا.

(17) هنا يتحوّل ما كان يسمى بالنقد العقلاني للماضي والشعب المتهم بالخرافية الى عقدة أو مرض نفسي. ونمر في ذلك من نقد الفكر الخرافي الى نقد الذات الخرافية. هذه هي الطريقة «العلمية» لقول الشيء ذاته لكن بعدوانية أكبر مصبوغة بمفاهيم العلم النفسي الحديث، مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي : مدخل الى سيكولوجية الانسان المقهور. بيروت. معهد الانماء العربي، 1976.

لا بد إذن من الخروج من هذه الحلقة المفرغة وفحص العلم والعقل والنظرية من خلال نتائج تحقيقها وتطبيقها الواقعي. أي لا بد من إعطاء الأولوية للممارسة ضد التطبيق الآلي. لا يهمنا ما تقوله النظرية ولكن النتائج التي تفضي الى تحقيقها على الصعيد التحليلي. فكل مفهوم في نظرية، وكل نظرية تضع أوليات لتوجيه العمل، تقترح خطة ووسائل عمل وميدان تجربة ووسائل مراقبة وأولويات بحث وأوليات تطبيق الخ. وهي لا يمكن أن تكون كذلك إلّا اذا نجحت في فهم تناقضات الواقع وقوانين حركته.

وكل نقد «علمي» و«عقلاني»، أي كل نقد فعال ومنتج يجب أن يقوم على الربط بين مسبقات النظرية وما أدت إليه من نتائج على صعيد التطبيق. عندئذ ندرك ليس فقط لماذا حصلت التكيفات الراهنة التي نعيشها، أي الاندماج المتزايد في التبعية للخارج والتدهور الداخلي القومي، ولكن أيضا الأفكار والمسبقات التي يفضي التعلق بها الى ممارسة من هذا النوع. ونستطيع بعد ذلك أن نبحث عن طرق نظرية أو عن نظريات جديدة، أي عن اقتراحات مختلفة لممارسة جديدة، حتى يمكن للعقل أن يخرج من دوره الفاسد، ويقوم بامتحان مسبقاته في الواقع ذاته. وهكذا لا بد لكل نقد أن يبدأ من نقد السياسات المختلفة التي تقود إليها الفكرة والنظرية ليكشف عن صلاحية هذه النظرية أو هدم صلاحيتها. وهكذا يمكن أن يحصل تقدم في النظريات السائدة في مجتمع ما، وان تزول بعضها وتتقدم أخرى ثم تزول مع زوال الظرف الاجتماعي لتحققها. وهذا يفسر كيف أن للفكر الغربي تاريخا هو تاريخ تطور المسبقات والفرضيات حسب تطور الواقع الاجتماعي وحسب تطور وسائل نقل المعارف وانتاجها. بينما يبقى الفكر العربي بدون تاريخ : انه تراكم لنظريات ومسبقات وأفكار وتيارات تظهر وتختفي وتظهر من جديد في كل زمان ومكان. ولا تستطيع احداها أن تقضي على الأخرى ولا أن تضيف شيئا. تتراكم الأبحاث العلمية اليوم لكن لا يظهر منها أي «علم عربي»، أي توجيه أصيل للبحث يفضي الى سياسة تطبيقية جديدة، ويعطي نتائج إيجابية : لا على الصعيد الثقافي ولا السياسي ولا الاقتصادي. يتزايد العلماء وتتراكم المفاهيم العلمية بقدر تدهور المجتمع وتمزقه وانقسامه وتفاقم أزمته الداخلية وحربه الداخلية.

فشل الاصلاح :

لا يهم إذن خطأ أو صحة التركيز المستمر والشديد منذ ما يسمى باليقظة على التحرر العقلي كأساس للتحرر القومي، وأن يكون هذا التركيز هو محور سياسات وممارسات حقيقية ليس لدى هذا الفريق التقليدي أو ذاك ولكن لدى أطراف سياسية تنكر هي ذاتها أولوية العامل الفكري.

فليس المقصود هنا تقديم تاريخي يظهر فشل هذه السياسة الشاملة أو تلك، ويبرز أهمية هذا العامل الحاسم أو ذاك، السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي، لكن المقصود هنا هو كيف فهم هذا التحرر العقلي، وما هي السياسات التي اتبعت لتحقيقه إن كان ذلك سبيلا للتحرر القومي الاجتماعي أم لا. ثم ما هو مدى تحقيق هذا التحرر العقلي اليوم بعد أكثر من قرن على الصرخات الكبرى التي طهرت ضد الجهل والخرافة والتقليد.

استمر الناقدون العرب والمحللون منذ بداية اطلاعهم وتأثرهم بالثقافة الغربية في ترديد الوصفات والتشخصيات ذاتها مع بعض التجديدات المستلهمة من تجديدات الفكر الحديث. فالمطلوب هو دائما أحداث قفزة في الفكر الخامل والراكد تنقله من حالة العجز الى حالة القوة والحيوية والنشاط. أي المطلوب دائما هو تغيير العقل، وهذا يعني تغيير مفاهيم الناس القديمة البالية واستبدالها بمفاهيم جديدة صالحة للعصر الجديد. ويتضمن هذا التوجه سياسة ثقافية متكاملة تعتبر الثقافة مجموعة من المفاهيم التي يمكن أن تكون خاطئة بسبب الانحطاط والتي من السهل تغييرها اذا أمكن خلق نخبة متعلمة ومتنورة ومتشبعة بالثقافة العقلية الغربية أو الشرقية. وخلق هذه النخبة سيتطلب التركيز اذن على التربية. التربية المرتبطة بنظام تعليم حديث يخلق جيلا متعلما ومتشبعا بالفكر القومي العقلي وقادرا على مسايرة الحضارة والتقدم، ثم التربية المرتبطة بخلق جيل من العلماء والباحثين القادرين بفضل امتلاكهم وتحكمهم بالمعرفة العلمية الكونية على فك ألغاز وأسرار الواقع العربي وإيجاد الحلول السيلمة الشاملة(18).

في المرحلة الأولى نقد الفكر السائد لأنه بعيد عن الواقع الحضاري الذي لا بد من الأخذ به حتى يمكن للعالم الاسلامي والعربي أن يقاوم الغرب ويتصدى له. وفي المرحلة الثانية يظهر هذا الفكر في نظر المحللين منفصلا عن الواقع، خرافيا وسحريا، تنقصه العقلانية الخ... ذلك أن الواقع العصري أصبح اليوم جزءا من الواقع الاجتماعي العربي لا شيئا غريبا عنه. والمطلوب اذن نشر الفكر العصري، ثم الفكر العقلاني المرتبط بالواقع. يظهر الفكر كمجموعة من الأفكار التي لا رابط لها بالواقع والتي تستمر بحكم الوراثة ولا يمكن إزالتها وتحرير المجتمع منها، أي تحرير العقل أيضا إلّا بنقدها وإلغاء مفعول هذه الوراثة. وهذا يعني أن البنية العقلية والثقافية لا تملك أي مبرر فعلي ومنطقي لوجودها واستمرارها، ويكفي نقدها حتى تزول.

---

(18) كانت هذه هي النتيجة التي وصلت اليها منذ بداية القرن حركة النهضة العربية. انظر محمد عبده، الأعمال الكاملة، بيروت.

وفي هذا السياق ليس من الممكن أبدا تفسير أي وجه من أوجه الثقافة العربية المعاصرة. لا ظهور التيارات والمفاهيم التقليدية فقط، بل تطور أهمية التيارات والمفاهيم التقليدية في صفوف أوسع الأوساط الشعبية. بل بالعكس يعني ذلك أن الثقافة الحديثة هي تكيف مع العقل والمنطق السليم، بينما لا تكون الثقافة القديمة إلا استمرار عادة إنكار العقل والتعليق بالخرافة وظلم الجهل. وهذا هو المنطق الضمني للنقد العربي الذي دون أن يصرح تماما بذلك يقوم على الاتهام المحض للماضي وعلى تجريح الذات وعلى تحويل الماضي ذاته الى مسيرة طويلة من الاضطهاد الفكري والجهل والغيبية والسحر، بينما يصبح الحاضر مرفأ الأمان الذي وصل إليه مجتمع إنساني آخر متنور بالفطرة قوي وعالم ومنكر للدين ومتقدم بطبيعته. وتصبح الثقافة المعاصرة هي الحقيقة المطلقة العلمية التي وصلت إليها الانسانية والتي يعني رفضها رفض العقل والتقدم. وإذا سرنا بهذا المنطق الى نهايته وجدنا النخبة الجديدة من جهة وجمهرة الشعب من الجهة الثانية، ووجدنا أن في صميم هذا المنطق رمي مسؤولية التأخر والتخلف والجمود على شعب يرفض «لحماقته» التخلي عن تراث من الجهل أو عن الجزاء الخرافي من هذا التراث ويستمر في الأخذ به بدون سبب ولا مبرر. ويتحول نقد الفكر التقليدي الى نقد للشعب المقلد، والى أساس لممارسة سياسية جديدة معادية في جوهرها للشعب لأنها تعتقد أنها ترى مصالحه الحقيقية التي ينكرها. نرى النخبة التي ترفع شعار قيادة جمهرة الشعب الى الجنة بالسلاسل والشعب الذي يرفض السير في طريق الجنة ويتمسك بالبؤس العقلي.

لكن ماذا لو لم تكن الثقافة مجموعة من المفاهيم المتراكمة في الذهن والتي يكفي نقدها أو تحطيمها بالقمع المباشر أو غير المباشر حتى تترك مكانها للعقل والنور؟ ماذا لو كانت الثقافة نظام قيم يعكس ليس فقط طريقة في رؤية العالم والمجتمع، ولكن أيضا معايير غير مباشرة لمراتبية اجتماعية : لتوزيع السلطة السياسية وتوزيع الثروة، أي يعكس أولا حقيقة وعلاقة اجتماعيتين تشكلان أساس وحدة واستمرار الجماعة وتوازنها. عندئذ يصبح طلب التخلي عن منظومة القيم هذه، دون أن يكون هناك نمو مستمر لمنظومة قيم جديدة ذات فعالية وانتظام أكثر أو بالقدر ذاته، هو دعوة للانحلال الاجتماعي والتفكك وفقدان التوازن، أي دعوة للهمجية والاقتتال حيث يفقد سلوك الفرد والجماعات كل معيار غير معيار القوة والعنف والمصلحة الجزئية المادية.

لكي نفهم فشل التحرر العقلي العربي، أي أيضا وبشكل خاص فشل ظهور وعي مدني مشترك وعام، وتزايد وطأة وقوة الثقافة التقليدية والتيار السلفي، وتدهور حرية الفكر وسيادة القمع العقلي والمراقبة والدعاية، وفشل التعليم في تحقيق أهدافه وفشل التعريب هنا

وهناك، وغياب أية مساهمات جدية علمية، لكي نفهم كل ذلك يجب أن نعيد النظر بمفهومنا للثقافة. وبالتالي أن نراجع السياسة الثقافية التي اتبعتها النخبة المتغربة، السائدة سياسيا واجتماعيا منذ عصر اليقظة. فالثقافة بنية موضوعية قائمة بذاتها، أي مستقلة كبقية البنى الاجتماعية عن إرادة هذا الفرد أو ذلك. ولذلك نرى أيضا أن المثقف العقلاني المتحرر ذاته يعيش سلوكا مزدوجا عندما يتعلق الأمر بحياته الفعلية اليومية : ينسى المعايير العقلية والعصرية ويتشبث إراديا أو لا إراديا بالقيم التقليدية.

في الصدام بين منظومتي قيم اجتماعية، اخلاقية وفنية غربية عصرية وسلفية تقليدية يجب الكشف عن قوانين التطور الثقافي العربي المعاصر، أي فقدان منظومة معايير مشتركة تنظم العلاقات بين الأفراد والجماعات المتميزة في المجتمع وتربطهم بعضهم بالبعض الآخر، وتجعل من هذا التنظيم مرتبية اجتماعية مشروعة، واذن مقبولة ومحترمة من قبل الجميع. هذا الذي يجعل من الممكن الحديث عن جماعة موحدة ذات ثقافة واحدة، أو باختصار عن ثقافة.

ولا شك أن الحديث عن هذا الصدام لا يعني منذ البدء إتخاذ موقف سلبي من الثقافة الغربية المعاصرة، وعليه أن لا يتخذ أيضا موقفا سلبيا من الثقافة التقليدية، فالغرب والشرق وقائع معطاة منذ البدء. الشرق والثقافة التقليدية يعكسان شكل وطبيعة تنظيمنا الاجتماعي القديم ونمط وجودنا وانتاجنا المادي والروحي، أي إنتاج المجتمع العربي لمجتمع متميز عن المجتمعات الأخرى، لكنهما يعكسان أيضا الوضعية المتدهورة لهذا المجتمع، أي عدم قدرته على استيعاب التجديدات التقنية والفنية التي ظهرت في مجتمعات أخرى. والغرب يشكل أيضا معطى أوليا، وليس فقط الاستعمار الذي ظهر هنا وهناك، إنه يعكس بروز أنماط جديدة للحياة والانتاج والتنظيم الاجتماعي أكثر فعالية وقوة تمكن الغرب من السيطرة على الشعوب الأخرى والأنظمة الأخرى وإخضاعها لحاجاتها الخاصة.

لكن فقط في هذا السياق التاريخي للصراع نستطيع أن نفهم كيف تطورت الثقافة الحديثة العصرية، أي كيف دخلت منظومة قيم جديدة الى المجتمع التقليدي العربي الاسلامي، ومن ثم نستطيع أن نفهم التوجه والمصير التاريخي لهذه الثقافة الجديدة، ونستطيع أيضا أن نحلل الدور الذي لعبته على الصعيد الاجتماعي، أي على صعيد إعادة ترتيب القوى والفئات الاجتماعية، وتنظيم السلطة والثروة. وفي هذا الاطار فقط يمكننا أن نفهم ونقيم الدور الذي ستلعبه الثقافة بشكل عام كما نستطيع أن نفهم أسباب تبني الثقافة الحديثة، أي منظومة القيم العصرية، والثقافة التقليدية أي منظومة القيمة التقليدية

من قبل هذه الفئة الاجتماعية أو تلك وأسباب مقاومة هذه الفئة أو تلك لهذه الفكرة أو القمية أو تلك.

نشأت الدعوة العقلانية في الغرب منذ نهاية القرون الوسطى بالارتباط مع ظهور النزعة الانسانية وإعادة الاعتبار للانسان كفرد وكجماعة. وقد كان مضمونها الحقيقي ومحركها النضال ضد سلطة الكنيسة المطلقة التي بقيت تتحكم ليس فقط بجمهرة المؤمنين البسطاء ولكن أيضا بالسلطة الزمنية، أي بالأوساط السائدة اقتصادية وسياسيا بما في ذلك البلاط الملكي. وستظهر لذلك منذ البدء كحركة شعبية ذات شقين : معاداة السطة الروحية التي تمارسها الكنيسة على الأفراد والجماعة، وفرض حرية التفكير وحرية العبادة بدون وسطاء، وهذا ما عكسته الحركة البروتستينية التي وجهت ضربة للمنظمة الكنسية قبل أن يأتي فصل السلطة الزمنية عن السلطة الدينية، وكان يعني ذلك التبشير بنوع جديد من التنظيم الاجتماعي يستند أساسا إلى معايير وضعية سياسيا وروحيا، وستكون الحركة القومية، أي إنشاء الدولة الأمة، التي تقوم مشروعيتها على سلطة الشعب الأرضية، التتويج الحقيقي لهذه الحركة الانسانية العقلانية والوضعية.

ولهذا التطور خصائص هامة يجب أن لا ننساها. أولها أن ظهور النزعة العقلانية قد ترافق بتفكك داخلي وانهيار لهيبة ومكانة السلطة الدينية الكنسية التي كانت تشكل عامة إعاقة وعرقلة لتحقيق القوى الاجتماعية المختلفة لذاتها ومطامحها. وستنمو هذه الحركة وتتغذى باستمرار من مسألة تحكم الكنسية بالشؤون الدينية للفرد وإلغاء دوره كليا، بما في ذلك، دوره في التعبد المباشر والاتصال مع الحقيقة العليا الالهية وبقدر نموها كانت تنحي الى الهامش منظومة القيم التقليدية الدينية وتفككها وتزيلها من الوجود.

والخاصة الثانية هي أن هذه الحركة ستنمو ليس فقط على صعيد الفئات المثقة وانما بالمعكس في صفوف الطبقات الجديدة البرجوازية والفلاحية الشعبية، أي على مستوى القاعدة الاجتماعية. فالكنيسة لم تكن المؤسسة الاجتماعية التي تساعد على حل الفروقات الاجتماعية وتخفيف التناقضات وتدعيم المساواة الفردية، بل كانت هي ذاتها أكبر إقطاعي في أوروبا كلها وكانت تملك في كثير من المناطق أكثر من ثلثي الأرض الزراعية[19]. ولم تكن تقف إذن على الحياد في الصراع الاجتماعي لكنها كانت جزءا من الحلف السياسي الاقطاعي، وهذا ما سمح للحركة المناقضة لها، أي للعقلانية الغربية أن تنمو على الصعيد

(19) انظر مثلا : — M. Bloch, La société féodale, Paris 1949

وأيضا للمقارنة : — C. Cahen, L'évolution de l'Iqta, Annales 1953.

الشعبي وتكسب مؤيديها أساسا من بين الفئات الشعبية بما في ذلك فئات الرهبنة التي تتولى المراكز الدنيا.

ومن جهة أخرى لم يكن خارج الكنيسة ثقافة فعلية اذ كان اضطلاع الرهبنة بدور الوسيط في العبادة يحرم الأغلبية الشعبية من النفاذ الى اللغة الثقافية (وإلى القراءة والكتابة) التي بقيت لهذا السبب لغة أجنبية لاتينية، لا يعرفها الشعب. وارتبطت النزعة المعادية للكنسية بتأكيد أولوية اللغة الشعبية المتحدثة وتأكيد دور الشعب أيضا في النظام الجديد المقترح. وكانت الكتابة باللغة المتحدثة بداية لزعزعة سلطة الكنيسة، كما كان تمسك الكنيسة باللغة الأجنبية اللاتينية نقطة ضعف سمحت بنمو هذه الحركة السريع. فالتمسك بمنظومة القيم التقليدية يضعف بسرعة إذا لم يكن يتغذى باستمرار بقراءات جديدة وبقدرة الشعب على استيعاب النصوص المقدسة والنفاذ الى مضامينها.

ثم ان نمو النزعة العقلانية الأوروبية قد ترافق مع نمو نمط إنتاج جديد وساعد وشجع عليه. وكان نمو هذا النمط الجديد الذي سيتحول إلى نمط صناعي رأسمالي يضمن باستمرار صلاحية الفكر الجديد، ومصداقية الشعارات التي يرفعها والأفكار التي يدعو إليها. فبقدر ما كانت الطبقة الصناعية تتطوّر كانت السلطة السياسية تنحو إلى الانزلاق الى صفوف مالكي وسائل الانتاج والرساميل وأرباب العمل، وتحرم الكنيسة من أهم عامل في بقاء سلطتها الروحية : أي السيطرة السياسية. وهكذا سيبرز مع تطور نفوذ الطبقة البرجوازية السياسي نظام جديد ومنظومة قيم جديدة تعكس نشوء مراتبية اجتماعية جديدة تضع الكنيسة على هامش الحياة الاجتماعية ونشاطات الجماعة الأساسية. كان النمو الرأسمالي الاقتصادي هو في الوقت ذاته ضمانة لتوسّع النزعة العقلانية بقدر ما كانت النزعة العقلانية سلاحا للنمو الرأسمالي، أي لإبعاد الكنيسة عن التحكّم بالسلطة السياسية والاقتصادية للمجتمع.

لن تكون النزعة العقلانية اذن غريبة عن المجتمع ولن تعكس بروز منظمة قيم جديدة تساعد على تكوين مراتبية مغلقة تضمن استمرار سلطة الطبقة الاقطاعية التقليدية وبالتالي الركود الاجتماعي. بل كانت تعمل بالعكس على إعادة ترتيب القوى والسلطات لصالح الأغلبية الشعبية ولصالح توازن جديد أكثر استقرار لأنه أكثر عدلا وتوحيدا يجد تجسيده في قوة الحراك الاجتماعي.

أما في المجتمع العربي الاسلامي وفي كل البلدان التي لم تدخل العصر الحديث إلّا في فترة متأخرة فإن منظومة القيم الثقافية الجديدة دخلت أولا عن طريق مثقفين بعيدين نسبيا

عن الشعب وعن الأغلبية، أما بسبب أصولهم الدينية المتميزة أو بسبب وضعهم الاجتماعي المتميز الذي سمح لهم بتحصيل علوم الغرب وبالنفاذ إلى ذخيرته الحضارية. أما بقية الفئات الشعبية فقد كانت متمسكة بمنظومة القيم التقليدية لا لأنها متعلقة بالفطرة بما هو تقليدي وتراثي، ولكن لأن توازنها الداخلي المادي والمعنوي ظل يقوم عليها. فقد دخلت النزعة العقلانية قبل أن تتطور وتنمو الطبقة الجديدة البرجوازية، أي قبل أن يظهر نموذج إنتاجي واقتصادي جديد، ومجموعة من العلاقات الاجتماعية التي تضمن استبدال التوازن القديم للمجتمع، بتوازن جديد أكثر فعالية وأكثر إنسانية. دخلت النزعة العقلانية عن طريق الفئات العليا السائدة وحاولت هذه الفئات أن تستخدمها لتخليد سيطرتها وسيادتها وتأمين ركود العلاقات الاجتماعية واستمرار النظام الاجتماعي القديم.

وسينمو النظام الاقتصادي والاجتماعي العصري على هذا الأساس من التفوّق الذي تعطيه النظرة العصرية للطبقة المسيطرة على الطبقات الدنيا، أي بشكل يدفع الأغلبية الشعبية أكثر فأكثر نحو الهامشية. ولن يكون لهذه النزعة أية قواعد شعبية فعلية سوى الفئات الجديدة المتعلمة التي تحاول أن تجعل من علمها لا وسيلة للتحرر من سلطة الطبقات العليا السائدة ولكن بالعكس سلما للصعود الى مصافها ومجاراتها ومحاكاة نمط حياتها.

ثم إن الاسلام لم يكن في يوم من الأيام حكرا على فئة دينية واحدة وحليفا لسلطة مستقلة ومتميزة عن الشعب. لقد لعبت الهيئة الدينية الاسلامية دورا بارزا ومستمرا في الربط بين السلطة العليا، أي بين الحاكم وبين الطبقات الدنيا والمحكومين. لعب كصمام أمان وكعامل توازن واستقرار اجتماعي. فلأنها لم تكن هي الهيئة الحاكمة والماسكة بالسلطة الزمنية كانت تملك هامشا من الحركة يجعلها قادرة أن تستخدم النصوص المقدسة، وهذا ما يبرر وجوده، للضغط على الحاكم وعلى الطبقات العليا من جهة ولتقريب المحكومين من السلطات من جهة أخرى. وفي المرحلة المتأخرة قادت الهيئة الدينية كل الانتفاضات المحلية ضد الأمراء والحكام الظالمين وبنت لنفسها هيبة شعبية لا شك فيها. وبحكم أن وجودها يرتبط بقدرتها على فرض احترام النصوص المقدسة من قبل السلاطين، كانت الهيئة الدينية قادرة أن تلعب الدورين معا : دور المعارض للسلطة الحاكمة ودور المعارض للتمردات المحلية المتطرفة التي تهدد بتحطيم توازن الدولة الاسلامية. ولم يكن يبرر وجودها إلّا تمكسها بدور الحكم إلى حد ما، بالرغم من أن هذا الدور كان في كثير من الأحيان يضعف لصالح التحالف مع هذا السلطان أو ذاك، لكنها لم تفقد في يوم من الأيام علاقاتها

وجذورها الشعبية[20].

ثم إن دخول منظومة القيم الجديدة، وهذا هو العامل المهم والأساسي لفهم المصير التاريخي للعقلانية العربية، حمل معه بقدر ما كان يعكس ظهور طبقة إقطاعية مبرجزة مرتبطة بالسوق الغربية، خطر السيطرة القومية الأجنبية على المجتمعات الاسلامية وإمكانية خضوع هذه المجتمعات للدول القومية الغربية. وأكد هذا المسار النمو ذو الطابع الكمبرادوري التجاري والسَمْسَارِي للرأسمالية العربية والاسلامية. فبقدر ما كانت الأفكار العقلانية. تدفع إلى تقوية سلطة أبناء العائلات المسيطرة والفئات المتنفذة التقليدية كانت تخرج الشعب من الساحة السياسية والادارية والعقلية والاقتصادية، أي تحرمه من كل إمكانية لفهم ما يجري ومراقبة التحولات الجديدة، وكان نمو الرأسمالية الكمبرادورية لا يتطلب إعادة تنظيم للعلاقات الاجتماعية وللمراتبية والتوازن المحلي لصالح الغالبية الشعبية، كما حصل وجسدته الثورة البرجوازية الغربية، ولكنه يعمل على تحويل الطبقة القديمة إلى طبقة جديدة أكثر بعدا في فكرها ونمط حياتها وسلوكها وقيمها عن جمهرة الشعب. بالاضافة الى أن هذا النمو لرأسمالية تجارية يسمح باستمرار البنى الاقتصادية والسياسية التقليدية ولا يتم إلّا به. فالاتجار بمحاصيل الفلاحين، أو بالمنتوجات الصناعية اليوم مع السوق الدولية يختلف كليا عن عملية التصنيع التي تجر وراءها إعادة طهر وتكوين الفئات الاجتماعية على أسس جديدة، وتفكك البنى التقليدية، وبالتالي القيم الروحية المرتبطة بها.

ومنذ البدء إذن دخلت العقلانية العربية كحليف للطبقات العليا وللغرب المستعمر أو المهدد بالاستعمار بينما انكفأت الأغلبية الشعبية، لتحمي نفسها من شراهة الطبقة الجديدة التي تريد أن تقلد نمط الحياة الغربية وتزيد من أجل ذلك من معدل استغلالها، ومن خطر الغزو الأجنبي، وخطر تحالف طبقاتها العليا مع الأجنبي، إلى منظومة القيم التقليدية. وكان التمسك بهذه القيم يعني إحياء روح التعاون الداخلي والذاتي ضد خطر

(20) كل العلماء والحكمات الذين نعتز بهم وبعقلانيتهم كانوا أيضا علماء دين وقضاة وفي مقدمتهم ابن رشد، ولم يخضع إلا النادر منهم لأوامر السلطان. وهذا أحد الأسباب التي كانت تؤدي بأعمالهم أو حياتهم. وفي العصر الحديث لعبت المؤسسات الدينية كالأزهر والقيروان والزيتونة والمدارس الدينية التي كونها العلماء في الجزائر مثلا مع حركة ابن باديس أدوارا كبيرة في قيادة الحركة الشعبية ضد الغزو الخارجي. وكان العلماء يتزعمون في الكثير من المراحل حركات الاحتجاج الشعبية ضد الأمير أو السلطان الظالم انظر مثلا :

— A. Miquel, L'islam et sa civilisation, VII- XX sièles, Paris 1968.

وكذلك غاردية في :
— L. Gardert, l'Islam, hier-demain, paris. 1978.

تفكيك الوحدة الشعبية الذي يمثله دخول أنماط الحياة العصرية قبل دخول وسائل الانتاج العصرية، والتضامن المحلي ضد خطر تحطيم التوازن القومي الذي يمثله ضغط الغرب والقوى الأجنبية.

وسيحدد ذلك آفاق وأشكال نمو الثقافة المعاصرة في المجتمع العربي، كما سيحدد أيضا الوظيفة التي ستلعبها هذه الثقافة. فبقدر ما تم دخولها من فوق ستحاول الفئة العليا التي أدخلتها أن تجعل منها أحد أسلحتها الكبرى لتبرير سلطتها السياسية والاحتفاظ بهذه السلطة. ولن تنقل هذه الفئة منها إلا القيم والمعايير التي تؤكد سيطرتها، كما أنها ستعمل كل ما بوسعها حتى تبقى حكرا عليها. تبدو الفئة المثقة العصرية العربية اليوم بمحدوديتها ونزعتها الفوقية كهيئة كهنوتية تملك وحدها الأسرار المقدسة لعلم الأولين وتحتكر القدرة على فهم اللعبة الدولية والتوسط بين الشعب الجاهل والغرب المتحضر، بين الأرض والسماء. وسيعكس فكرها، أي إيديولوجيتها هدفها في استبعاد الأغلبية الشعبية، إذا كان ذلك عن طريق الاشكالية التي ستسيطر على تنظيرها أم على صعيد الممارسة اليومية الثقافية أي التربية والتعليم.

ومن الجهة الثانية لن يترك الشعب التمسّك بالقيم التقليدية القديمة، التي ظلت تعني بالنسبة إليه رفض السلطة العصرية الجديدة للطبقة الكمبرادورية التي لا تختلف عن الطبقة الاقطاعية القديمة إلا بالمظهر، أي في نمط الحياة التي تمارسها. أما من وجهة تنظيم العلاقات بين القاعدة والقمة، بين الحاكم والمحكوم وبين القيادة والمنتجين فإنها لم تعمل إلّا على تعميق الهوة بينهما وتحطيم كل جسور التواصل والتفاهم. كما ظلت تعني أيضا رفض الخضوع للغرب ورفض الاندماج فيه وفقدان التمايز، أي بمعنى آخر التحوّل إلى مستودعات لليد العاملة الرخيصة المكدحة والمفصولة كليا عن كل تاريخ عن قيمها ومطامحها وآمالها وشخصيتها. رفض التحول الى آلة مجردة عن كل وعي وشعور، أي إلى بروليتاريا رثة، بدون رسالة وبدون قيم وبدون مثل غير البحث الدائم والدائب عن الرغيف[21].

سيعمل دخول منظومة القيم العصرية إذن على شق المجتمع إلى شقين : الأول عصري يحتكر السلطة والثروة والثقافة أي العلم والمعرفة واللغة، والثاني تقليدي محروم من كل سلطة ومن كل ثقافة وقيم وعلم.

---

(21) وهذا ما سيسمح للحركات الدينية السياسية بالتطور والتوسع وهذا هو الموقف العام النظري (معاداة الغرب) الذي سيقوي من نفوذها لدى جمهرة المؤمنين.

وسيتجسّد ذلك في سياسة ثقافية للدولة مضمونها خدمة أصحاب الكفاءات والمواهب القادرين على أن يكونوا الوسيط بين الشرق والغرب، أي أن يسهلوا نهب العالم الشعبي واستغلاله وتطوير التجارة، وبالتالي يعمقوا هذه الهوة التي تفصلهم عن الأغلبية الشعبية. ستتركز العملية التربوية، حتى عندما سيتعمم التعليم، على إنجاب وتفريخ العبقريات والذكاء[22].

وفي الوقت الذي ستزداد فيه سيطرة الثقافة العصرية على نخبة اجتماعية محدودة سيتدهور وضع الثقافة التقليدية مع تدهور المواقع الشعبية، وستتحول أكثر فأكثر إلى بؤرة تمرد وثورة ضد كل ما هو عصري.

بدراسة العمق السياسي للثقافة العصرية يجب أن نفهم فشل التحرر العقلي وعودة التيار الديني أقوى مما كان عليه في أية فترة من التاريخ الاسلامي. ولا يكفي أن ننقد من أجل ذلك هذه النظرية أو تلك. ولا أن نظهر لا عقلانية الدين أو عقلانية هذا الجانب أو ذاك من الدين، فما يجعل من العقلانية العصرية العربية اليوم قشرة ضعيفة ليس هو طابعها الخرافي أو اللامنطقي، كما أن ما يعطي لمنظومة القيم الدينية قوتها اليوم ليس طابعها العقلاني. ولا عكس ذلك. إنما الوظيفة الاجتماعية التي تلعبها هذه الثقافة أو تلك هي التي تظهر عقلانيتها، أي أيضا المستوى الذي تبرز فيه فعاليتها.

لقد أضاع المثقفون العرب وقتهم في البرهنة على ضعف الأسس المنطقية لهذا الجانب أو ذلك من الثقافة الاسلامية التقليدية، كما أضاع المصلحون المسلمون وقتهم في البرهنة على قوة هذه الأسس في هذا الميدان أو ذاك من الفكر الاسلامي، والحقيقة أنهم كانوا هنا وهناك يقترحون بتحليلهم هذا وإشكاليتهم ونمط معالجتهم للمسألة، سياسة ثقافية جديدة هي التي نحصد اليوم نتائجها.

وليس استمرار هذه «الايديولوجية» أو دخول تلك، دليل على صحتها أو خطئها، عقلانيتها أو لا عقلانيتها، وليس في إثبات هذه العقلانية المطلقة أو نفيها يمكن القضاء عليها أو استبدالها بأخرى، فهذا لا يفسر لا كيف تستمر هذه الايديووجية أو تلك، ولا كيف تزول. وهذا لا يساهم أيضا لا في فهم كيف وصلت إلى ما هي عليه ولا كيف يمكن التوجّه من جديد في إطار سياسة ثقافية قومية.

---

(22) في المرحلة التحديثية الأولى كان محمد علي في مصر يميل الى الاعتماد على الأقليات الدينية أو الاوقوامية، وفي المرحلة الثانية بعد الحرب الثانية أصبح الاعتماد أكثر على الاقليات المتعلمة، وخلق هذه الاقليات في كل الأوساط الدينية والاقوامية.

إن الاشكالية المنطقية التي ميزت المرحلة السابقة من التفكير العربي تعكس الى حد كبير رغبة المثقفين في الاحتفاظ بدورهم الأول وسيطرتهم واندماجهم في الطبقات العليا. لأن الثقافة السياسية التي تنجم عنها هي سياسة بناء العقل الخاص بنخبة متميزة، لا سياسة بناء قنوات التواصل والحوار والوحدة القومية للجماعة. وبقدر ما أن هذه السياسة تصب في طواحين الفئات المتسلطة سيخرج المثقف بخفي حنين، ولن يكون عمله إلّا تمهيد الطريق أمام العسكريين والفئات المتنفذة الأخرى لاحتكار السلطة وفرض القوة.

وستكون نتائج هذه السياسة كما سيظهر في الفصول القادمة تحطيم كل منظومة قيم اجتماعية، وإحلال العنف محل الحوار والسياسة، والانقسام والتنافر بدل الوحدة والتضامن، والجهل والأمية بدل العلم والتحرر. فمع تطوّر نظام اقتصادي متوحش لا قانون له لن يمكن استبدال منظومة قيم تقليدية بمنظومة قيم جديدة عصرية. فلا المفاهيم الجديدة الداخلة تستطيع أن تعني شيئا طالما أن الأغلبية ما زالت تعيش خارج نطاق كل ثقافة وعلى هامش كل حياة عصرية، ولا المعايير والقيم السياسية العصرية يمكن أن تسود اذا استمر العنف وقانون الأقوى هو الذي يتحكم بظهور السلطات وانتقالها من فئة إلى أخرى، ولا المعايير الاقتصادية يمكن أن تتأكد مع فقدان كل عقلية إنتاجية وسيادة روح النهب والارتزاق. لا يمكن أن يكون هناك أي معنى للعلم أو للحزبية أو للعمل والراحة اذا كانت الأغلبية أمية، مستبعدة عن الساحة السياسية وخاضعة لقوانين عمل عبودية. لا يمكن أن تظهر ثقافة إذا كان من غير الممكن بعد تأمين الحاجات المادية الضرورية.

هذا التحليل يريد أن يستنتج التالي : لا يمكن فهم استمرار منظومة القيم القديمة وتدهورها نحو الخرافة والتعصب المتزايدين في إطار إشكالية عقلانية فلسفية تقوم على التمييز بين الخطأ والصواب والمنطقي واللامنطقي. بل يجب فهم ذلك في إطار العلاقات الاجتماعية التي تفسر وحدها استمرار هذا الفكر أو ذاك. واستمرار هذا الفكر لا ينقض وينقد باعتباره غيبيا ومعزولا ومفصولا عن الواقع، بل بالعكس هو شديد الارتباط بالواقع وله كل المصادر التي تجعله يستمر في الحياة ويقوى وينتعش.

وإنا مفتاح هذا الاستمرار ليس الخصائص الذاتية المحضة للفكر التقليدي، أو الذات المريضة العربية كما يهوى المتعالمون اليوم أن يقولوا، ولكن بالعكس إن هذا المفتاح هو دراسة الايديولوجية العقلانية والعصرية المسيطرة والسائدة في الحياة الاجتماعية وفي الدولة. أي بالضبط إيديولوجية المثقفين والسياسة الاجتماعية للدولة، لا خرافة البسطاء من الشعب. هذه السياسة الاجتماعية هي التي تفسر ليس فقط استمرار «الخرافة» لدى الأوساط الشعبية، ولكن أكثر من ذلك تحول العقلانية الغربية المنقولة إلى المجتمع العربي إلى

إيديولوجية لا عقلانية لاهوتية وخرافية من نوع جديد، أي الى استلاب عقلي.

وإن نتائج هذه السياسة أخطر بكثير مما يصفه المثقفون المقلدون. إنه ليس استمرار وانتعاش الفكر الغيبي أو الخرافي أو الديني، وإنما انهيار الأسس الموضوعية لكل ثقافة حية، مدنية موحدة، وظهور ثقافات ذات طابع إتني وإجناسي مغلق شبيه بيولوجي منحط ولا عقلاني، وضياع أحد أسس توحيد كل جماعة بشرية مستقلة ذات سياسة : التكلم بلغة واحدة، أي كلاما مفهوما من الجميع، والخضوع لمعايير واحدة والتمسّك بمثل ومبادىء وقيم واحدة تؤسس لسلوك اجتماعي وفردي منظم ومفهوم من الجميع، أي الثقافة بالمعنى العميق للكلمة التي تجعل أن للجماعة إرادة واحدة تجاه الكوارث الطبيعية والاجتماعية، وتجاه العدوان، وأن للفرد أيضا فيها إرادة ومبادرة ووعيا وإدراكا وشجاعة ومثلا تحكم سلوكه وتجعل منه فردا من ضمن مجموعة بشرية تبادله المشاعر ذاتها، وليس مجرد حيوان في غابة تسيّره غرائز متناقضة للحياة والموت ورغبة غائمة في الخلاص الفردي.

إن دراسة الثقافة لا يمكن أن تتم في صعيد دراسة صحة هذه الفكرة أو تلك، أو بغرض هذه الايديولوجية أو تلك، ولكن بإبراز القواعد الثابتة نسبيا التي تتحكم بتطور أشكال الوعي ومنظومة القيم في مجتمع من المجتمعات، أي بدراسة الثقافة في عمقها الاجتماعي والسياسي والروحي.

والمشكلة الفعليّة لا تصبح إذن مشكلة إفحام هذا الفريق أو ذاك بتفوق الفكر الجدلي أو الفكر المادي أو المثالي إلخ... ولا بإقناع الشعب بمساوىء التخلف الذهني وأخطار التعلّق بالخرافة ولكن الكشف عن عملية تكوّن منظومة القيم الجديدة أو ضياع كل منظومة قيم، والعوامل المختلفة التاريخية والاجتماعية التي تؤثر على هذا التكوين والضياع. وفي حالتنا العربية يجب البحث عن عملية تفكك وانهيار كل منظومة قيم، القديمة منها والحديثة، فلا القديمة استطاعت أن تتفجر ذاتيا وتستوعب حاجات العصر ولا الحديثة استطاعت أن تتجذر في الواقع وتستقل عن نسقها الأول : تكوين نخبة متميزة متسلطة. وهذا الانهيار يعني انهيار كل قاعدة للسلوك واحدة وموحدة في المجتمع وضياع الوحدة الثقافية وتدهور العقل. وذلك أحد أشكال التفكك القومي الذي أحدثه تغلغل العلاقات الرأسمالية في المجتمع التقليدي بالشكل الكمبرادوري الذي ظهر به. وفقدان مجموعة المعايير الاجتماعية الضرورية لكل تواصل اجتماعي ولوحدة الجماعة يعني أيضا ضياع أسس التوازن العقلي وإنتاج المعارف وبلورة المفاهيم الأولى الضرورية لكل عملية معرفة.

جوهر العقلانية الغربية هو الشك في كل المسبقات والنظم الفكرية التقليدية، أي أيضا

النقد الدائم للوضع القائم، للدولة وللسلطة وللنظام من أجل تأكيد حرية الانسان، حرية الفرد والجماعة القومية. وهذا هو العقل، أما العقلانية العربية فجاءت لتثبت النظام القائم وتبرره مختبئة وراء جهل الشعب تارة والعلمانية وموضعية التاريخ تارة أخرى. وهكذا تحولت هي ذاتها الى نقل، إلى تقليد بمعنى الكلمة، تقليد للآخر لا تمسك بالتقاليد، وإلى دفاع عن الوضع القائم الدولي لا نقضا فعليا للوضع القائم المحلي.

هناك إذن حقا أزمة ثقافية، هي جزء من الأزمة القومية السياسية والاقتصادية. وهذه الأزمة تتجسّد في الانشقاق الاجتماعي وظهور منظومات ثقافة غربية وشرقية لا يجمعها إلّا صفة واحدة : القمع الفكري. فالثقافة القومية الحقيقية هي أساس التحرر العقلي وحرية الفكر. ومع انعدام مثل هذه الثقافة يصبح فرض إيديولوجية ومذهب معين بالقوة هو الطريق الوحيدة لصياغة وحدة مصطنعة ثقافية قسرية ليس لها أية أسس في المعايير الثقافية المعلنة من هذا الفريق أو ذاك. وكل فريق يحاول أن يفرض معاييره المتدهورة بالقوة والعنف حتى تفقد الثقافة كل قاعدة لنموها وتطورها ويفقد العقل كل معيار للانطلاق والتحرر وتفقد الأمة أحد أسس وحدتها وتكاملها.

إن نقد السياسة الثقافية العربية يجب أن يبدأ إذن لا من نقد هذه الايديولوجية أو تلك ولكن من نقد النظام الثقافي : قاعدة إعادة إنتاج التمزقات الثقافية الغربية والشرقية. فالثقافة ليست الايديولوجية ولكنها بالعكس هي قبل كل شيء حرية التعبير الذي يسمح لكل إيديولوجية بالحياة والنمو وللعقل العام بالتطور والتقدم المستمرين.

إن فشل الاصلاح العقلي لا ينبع من استمرار تأثير التراث والقيم التقليدية في الحياة والوعي العربيين، ولكن من حقيقة أن التعايش الضروري والطبيعي بين الوعي القديم والحديث، والذي صاغته النهضة، لم يجد في مرحلة تالية تجسيده في واقع الحياة الاجتماعية والانتاجية، أي في التطوّر الفعلي والمستمر للحضارة وقيمها وعلاقاتها الأساسية. وبغياب هذه القاعدة الموضوعية التي كان يأمل هو نفسه في الإسراع ببنائها، انتكس الوعي العربي وارتد إلى عناصره الأولية : أي إلى النزاع بين القديم والحديث. وإذا كنا نتحدث عن أزمة فكرية اليوم فمرد ذلك هو بالضبط ما نشهده من رفض لدى الفئات «الحديثة» و«التقليدية» لهذا التعايش، ومطالبتها، كل على حدة، بتصفية الآخر والقضاء عليه. فكل تسوية نظرية تبقى هشة ومؤقتة ما لم تتحوّل إلى وقائع مادية. وهي نفسها ليست إلّا أداة عملية، وسياسة ظرفية، لتحقيق هذا التحول، أي للوصول الى الأهداف التي يستدعي تجاوزها تغيير صيغة التسوية أو تعديلها. وليس هناك إمكانية إذن لصياغة سياسة ثقافية جديدة وتحقيق تعايش جديد ما لم ننجح في تحديد الأهداف الاجتماعية والمرحلية التي نتطلع إلى تحقيقها.

الفصل الرابع

في جذور الأزمة الفكرية

الحديث والقديم:

جوهر النظام العقلي الذي نشأ وتطور عبر الصراع ضد الكنيسة وأفكار القرون الوسطى، والذي أصبح نظاما متكاملا مع تطور الرأسمالية، وإطارا نظريا لنمو العلوم الطبيعية الاجتماعية فيما بعد، كشف عنه ماركس بعبارته الشهيرة التي تقول إن وعي الناس لا يحدّد وجودهم الاجتماعي، ولكن وجودهم المادي هو الذي يحدّد وعيهم.

وقد ولد مفهوم العقل نفسه كنقيض لمفهوم النقل والتقليد والاتباع وكان يعني الايمان بقدرة الانسان على أن يصل من تلقاء نفسه، ودون مساعدة خارجية أو واسطة روحية لا يدرك كنهها، إلى فهم حقيقة الكون، واقتفاء آثاره. وإذا استطاع أن يصل إلى ذلك بقوته الذاتية، فمن باب أولى أيضا أن يستطيع تنظيم سلوكه الانساني في المجتمع على أساس عقلي أيضا يستغني فيه عن أولئك الذين جعلوا من قدرتهم على الاتصال الدائم بالوحي وبالحقيقة الإلهية، قاعدة لتأسيس سلطة دنيوية أرضية تستعصي على المجتمع وترفض الخضوع لأي تحديد أو تضييق، أي الكهنة.

وما كان لمفهوم العقل هذا أن يقوم ويستقر لو لم يرتبط هو نفسه بمفهوم أساسي آخر لا ينفصل عنه هو مفهوم القانون «الطبيعي» الذي يحكم الطبيعة، كما يحكم السلوك الاجتماعي. فقدرة العقل على فهم الطبيعة المادية والانسانية، نابعة من أن لهذه الطبيعة نفسها قوانين منتظمة تسير عليها، وبإمكان العقل البشري أن ينفذ إليها ويدركها بذاته. فإذا حصل له ذلك تمكن من السيطرة على الطبيعة، وعلى ذاته أيضا، وأقام حياة المجتمع والبشرية على أسس مفهومة وشفافة قابلة للوعي والتمثل من قبل كل الأفراد بقدر ما أن لديهم جميعا هذه القدرة الواحدة المنظمة التي هي العقل.

ويرتبط بهذين المفهومين أيضا، ضرورة، مفهوم آخر، هو الطبيعة. فالطبيعة لم تعد هنا مجرد وجود خارجي للأشجار والحيوان والأرض، إنما هي أولا وبالأساس النظام الذي يحكم

الكون ويسيّره. وهذا النظام القائم على قوانين ثابتة هو بالضرورة كلي الانسجام، يصلح نفسه بنفسه. ومن هنا أصبحت الطبيعة مثالا إيجابيا ونموذجا لكل نظام متوازن بذاته. إنها طبيعة خيّرة، ومن الممكن للمجتمع الانساني أن يحذو حذوها، وأن يكون على شاكلتها. ثم إنه بقدر ما ينجح العقل في الكشف عن قوانين الطبيعة، يستطيع أيضا أن يسخّرها لحاجات المجتمع الانساني، وأن يعيد تكوينها وتركيبها بما يسمح له بالانعتاق من إسارها وخلق العالم الذي ينسجم مع مطالبه والذي يحقق فيه كمالاته. وهذا هو التقدّم، ولهذا أيضا أصبح التقدم فكرة أخرى ملازمة للعقل، وحتمية، تعبّر عن مصداقية العقل، كما تؤدي في الوقت ذاته إلى تحريره وتطويره. فالايمان بالعقل يستدعي ويفترض الايمان أيضا بحتمية التقدم ولا نهائيته.

فالتأخر والجمود ناجمان إذن عن وجود هذه السلطات اللاعقلية، أي التي تفترض التسليم لمبادىء وقيم وأفكار وسلوكات مفروضة وغير مبررة، والتي تمنع العقل من القيام بوظيفته، ومن الانعتاق في الكون والعالم. فإذا ما زالت هذه السلطات أو أزيلت، انفتح المجال واسعا أمام العقل، ومن ثم أمام التطور، وتحرر التاريخ من الأسر، وصار التقدم هو علامة هذا التاريخ ومرشده. ومن هنا كان مفهوم الحرية هو من المفاهيم الأساسية والضرورية الملازمة أيضا لمفهوم العقل والعقلانية. فالحرية هي شرط نشوء هذا التاريخ، شرط التقدم والتجديد.

ومن هذه المحاكمة نشأت فكرة أساسية قلبت النسق الإيديولوجي الوسيطي رأسا على عقب. فبعد أن كان المبدأ السائد يقول إن نظام العالم يفترض وجود قوة روحية تنظمه من فوق، وتوحي له بالمبادىء الكفيلة بإخراجه من الفوضى والبربرية، أصبح الفكر الحديث يعتقد بأن فوضى العالم ناجمة من وجود هذه القوة اللاعقلانية، وأن أساس كل نظام ممكن، هو بالعكس الحرية التي هي شرط اشتغال العقل. وأن هذا النظام إذا وجد، فلن يوجد إلّا بالعقل، وكنظام عقلي، لأنه ينبع أساسا من العقل ويقوم عليه. فلو ترك المجتمع على طبيعته، أي تركت لكل فرد الحرية الكافلة لتشغيل عقله، لكان بإمكانه أن يصل الى الانسجام والتناغم كما تصل الطبيعة المادية إلى ذلك بقواها الذاتية، أو بقوانينها الخاصة. وهذا يعني إن إزالة العوائق أمام حرية الفكر، هي شرط إزالة العوائق أمام حرية المجتمع، وأمام حركة التاريخ نفسه. فالعقل والطبيعة والتقدم والحرية هي مفاهيم مترابطة، وهي التي تكوِّن ركائز الايديولوجية السائدة في العصر الحديث. وبصرف النظر عن المصادرة المنطقية التي تتضمنها هذه الرؤية، وكل رؤية إيديولوجية قائمة بالضرورة على مصادرات، فإن أهميتها تكمن فيما قدمته للمجتمع الانساني من مبادىء وقيم ومفاهيم جديدة وجهته وجهة

مختلفة وأنارة نشاطه وممارسته، وفتحت أمامه آفاقا لم يكن يعرفها من قبل. لقد بثت في الانسان فكرة الايمان بقدراته الذاتية وصالحته مع الطبيعة، ودفعته الى المبادرة، وجعلت من الممارسة والعمل والجهد قيما أساسية، وطريقة لفهم العالم وتحويله وبنائه بناءا جديدا أكثر عقلانية وتنظيما. وبقدر ما جعلت من الحرية شرط هذا التقدم الانساني العام، أعطت للفرد الذي أصبح بالأساس عاقلا ومفكرا، الشعور بأنه مركز العالم ومحوره. فهو الخلية الأولى في المجتمع، ومنه تنبع الفضائل والأفكار والمبادىء والسلطات، وإليه تتجه الأنظار الاجتماعية وتصب فيه المكاسب والتجديدات. فهو محرّك النظام ومقصده في الوقت ذاته. وكل تقدّم لا بد أن يبدأ منه ويرجع من جديد إليه ليصبح دائما أغنى وأعقل وأكثر فضيلة وإنسانية من قبل.

والنتيجة أن تحرير الوعي البشري من السلطة «الروحية» هو شرط بناء سلطة تقوم خارج الوعي، وتستند في قوتها ونموها ومعاييرها على أسس مادية بحتة. وبقدر ما يتحوّل الوعي إلى منطقة حرة، ترجمتها : لا رقابة على الضمير لأنه حرمة شخصية، وقضية لا تناقش، يصبح سلوك الناس ومعاملتهم وعملهم وممارستهم هي مقياس محاسبتهم ومركز تحديد موقعهم ومكانتهم الاجتماعية أيضا.

وقد ارتبط الصراع من أجل تحرير الضمير منذ البداية بالصراع ضد الكنيسة والايديولوجيات المسايرة لها ومن أجل تأكيد أولوية الوجود المادي، والعمل والسلوك العملي، بإيديولوجيات مختلفة مادية ووضعية جعلت جميعا من هذا الوجود مصدر المعايير والقيم الاجتماعية، وبالتالي الميدان الأساسي للسلطة العمومية وللرقابة وللقانون.

بالمقابل كان قانون النظام العقلي القديم الذي عاشته المجتمعات التقليدية يجعل من الوعي والضمير المنطقة المفضّلة لممارسة السلطة العمومية، ومن التأثير على هذا الضمير منبع المعايير المنظمة للعلاقات الاجتماعية، بحيث يكون وعي الانسان هو الذي يحدد فعلا وضعه الاجتماعي ووجوده الجماعي. ويمكن القول إن الأديان الكبرى كانت أكثر المنظومات الروحية تطورا في قدرتها على تنظيم السيطرة على الضمير وتأكيدها، وكانت بالتالي أعظم القواعد الفاعلة في نشوء السلطة العمومية والدول والسلطنات الراسخة والمستقرة في العصر السابق. فالوعي هو مركز السلطة وميدانها الأمثل. ومن يضبطه يستطيع أن يضبط كل البينات الاجتماعية الأخرى الاقتصادية والسياسية. أما ميدان العمل والانتاج فقد كان من توابع المجتمع الأهلي، ولا تتدخل الدولة فيه إلّا من خلال التدخل في الوعي، وبالاتفاق مع المعتقدات الدينية.

ومن المنطقي أنْ يُشاد هذا البناء على أسس روحية تستند على تنمية الضمير والحسّ الانساني والخلقي عند الحاكم والمحكوم سواء أكان ذلك بالوعظ الدائم أو بالالتزام بطقوس يومية تضع الأفراد باستمرار أمام ضميرهم (الجمعي)، وحسّهم بالتآخي والتضامن وشعورهم بالذنب وتأنيب الضمير في كل مرة يخرجون فيها على مبادىء الجماعة وقواعدها. ومن الطبيعي أن تركز القوانين المستمدة من هذا الضمير على الوحدة الاجتماعية وتسعى الى الحد من تفجّر الأنا الأنانية، وأن تظل تابعة لقوة العاطفة الجمعية وفاعليتها أكثر مما هي قائمة على تقنين دقيق. ومن هنا أيضا مرونتها وعدم ثابتها بقدر اعتمادها على مشاعر ذاتية وإيمانية تتفاوت حسب الجماعات والأفراد.

وبالمقابل سوف تقدم الإيديولوجية العقلانية الحديثة مفهوما مختلفا للقانون، سواء من حيث علاقته بالأفراد وصدوره بالضرورة عنهم، أو من حيث دقته وموضوعه وشموله وثابته واحترامه وتطبيقه. فلم يعد موضوع القانون هنا تثبيت العقائد أو تطبيق الشريعة الإلهية، إنما تأسيس الحقوق، ولم تعد مادته نوايا الناس وإيمانهم وإنما عملهم وسلوكهم ومعاملاتهم المادية والظاهرة الملموسة، ولم يعد هدفه حفظ الفضائل وإنما دعم القيم الجديدة : القيم الوضعية والعقلانية والفردية والحرية الشخصية، إلخ.

وهذا لا يعني أن القيم الوضعية الجديدة تلغي الفضائل القديمة أو تقف موقف النقيض منها. فالسرقة والغش والقتل هي أفعال لا أخلاقية قديما وحديثا. والخلاف هو في تغيُّر معايير ومفاهيم هذا الفضائل، وطرق الوصول إليها. ونقد العقلانية لا ينصب في الواقع على وجود هذه القيم الانسانية بقدر ما يقوم على إثبات أن الإيديولوجية الدينية التقليدية أصبحت أو كانت غير قادرة على تحقيق أهدافها. وأن تحقيق هذه الأهداف يستدعي الاعتماد على قوى إنسانية أخرى، ويتطلب تنمية هذه القوى. فالإيديولوجية التقليدية لم تعد مصدرا حقيقيا لتكوين ضمير أخلاقي حيّ، ولا بد من أجل إحياء هذا الضمير من بنائه على قوى الانسان ذاتها، أي على عقله، مما يعني ضرورة تربية هذا العقل وتنميته كإحدى الصفات الطبيعية القائمة لدى كل إنسان. كما يعني إسناده إلى قوانين منطقية ومفسرة ترتبط فيها الوسائل بالأهداف ارتباطا ضروريا. وباختصار لقد أظهرت استحالة بناء أخلاق ثابتة ومستقرة على فعل الإيمان ذاته، وربطت تنظيم العلاقات الاجتماعية أساسا بقوانين محددة، يدركها ويخضع لها كل فرد.

أما العقيدة الدينية فقد اعتبرت أن تنظيم سلوك الانسان وتحقيق إنسانيته، التي هي معطى رباني، لا يتم إلّا من خلال اتصاله بحقيقة القوة التي وضعت فيه هذه الروح

الإنسانية، والتي هي قائمة خارج شروط وجوده الذاتي وشروطه المادية. وهذه القوة هي الوحيدة القادرة على أن تحدد له المبادىء والقيم والمثل التي تضمن صلاحية أعماله ونواياه. وإذا انعدم الإيمان بهذه الحقيقة، وبالربوبية التي هي مصدر كل سلطة ومكمن شرعيتها، انعدمت أيضا بالضرورة الأخلاق والضمائر وفسدت العلاقات البشرية.

وقد سادت الوضعية كنظام فكري كل المنطقة الحضارية الراهنة دون أن يعني ذلك القضاء على النظام السابق. ونحن لا نعلم فيما إذا كان تعميمها راجعا الى تطور النظام الرأسمالي أم أنه كان دافعا إليه، ولكن هذا لا يمنع من وجود وشائج عميقة بين طريقة عمل هذين النظامين الآن.

إذ يمكن القول إن علاقات الأفراد أصبحت إلى حد كبير محددة بعلاقات كل منهم بالانتاج وبمكانته الاجتماعية ووظيفته، خاصة وأن ضميره وأخلاقه لم تعد ذات قيمة مجسَّدة في تحديد هذه المكانة، ولا يطمح إلى أن يأخذ تعويضا ملموسا لها. وبالمثل، نستطيع أن نقول إنه ما دامت السلطة الاجتماعية تمارس في المجتمع القديم وبشكل أساسي من خلال الوعي والضمير، فإن من المنطقي أن يكون لهذا الضمير دور أساسي في تحديد مكانة الفرد ووضعه الاجتماعي، وأن يستمد هذا النظام الروحي ضمانته من قوة مستقلة ومتميزة عن المجتمع المتنازع وسابقة له.

فبقدر ما يستند ترتيب المواقع الاجتماعية إلى آليات مادية وأرضية تضعف الحاجة الى قوة خارجية متعالية، وتستقل السلطة عن الدين، كما يستقل الصعيد الروحي بذاته، ويطمح إلى التحرر من كل إكراه مادي. وهذا هو الأساس الفلسفي لليبرالية الفكرية. إن الوضعية قبل أن تكون فلسفة نظرية وإيديولوجية أصبحت حقيقة واقعة في تحديد الوجود المادي فعليا للوعي وإنزاله الى الأرض. فهذا التحرر للأرض عن السماء وللمجتمع عن الدين هو أصل تحرر الوعي عن السلطة، أو سعيه لتأكيد حريته خارجها. ومن هنا كان أيضا تطوّر أشكال هذا الوعي : العلمية والفلسفية والإيديولوجية.

هكذا نمت العقلانية الجديدة وتطورت في معارضتها للفكرة الدينية التي تبدأ من فرضية وجود ما ورائي وميتافيزيقي. وتكوّنت كفكرة علمية ـــ وضعية أي تفترض امكانية وضرورة البحث عن الأسباب والعلل في داخل الظواهر الاجتماعية ذاتها وفي العلاقات الاجتماعية. وقد جعل فيلسوف الوضعية الأول أوغست كونت من المجتمع موضوع تقديس حقيقي حل محل موضوع التقديس الأول. لكن مضمون هذا الانعطاف المعرفي هو دون شك ظهور طريقة جديدة للبحث وانتاج المعارف، وبالتالي ظهور عقل جديد

بوظائف جديدة وإشكاليات جديدة. وهذا العقل الذي هو مجموعة من الوسائل المفهومية والرمزية والتصورية والمبادىء الضرورية لانتاج المعارف وتكوين الوعي، كمعارف مادية وكوعي اجتماعي هو بالأساس عقل تجريبي لا يستند إلى مسبقات ميتافيزيقية وانما الى مسبقات وضعية وفرضيات. وليست المادية إلّا ايديولوجية هذا العقل الوضعي، أي الفلسفة التي لن تتطور كفلسفة مادية سائدة إلّا مع تطور المجتمع الوضعي ذاته واستقلال المجتمع المدني بقوانينه وصناعته وإنتاجه عن المجتمع الديني وعن الانتاج الطبيعي حيث أصبح مجتمعا مستقلا فعلا عن السماء. وبقدر ما أصبحت الفلسفة والايديولوجية الماديتان هما السائدتان على مستوى الوعي الشعبي العام والممارسة اليومية تميل الماركسية الى تمييز نفسها بالتأكيد لا على المادية ولكن على الجدلية وتستوعب عناصر مثالية جديدة أخلاقية وإنسانية هي رصيدها الثوري. أما النزعة المادية العلمانية الوضعية فتصب في سياسة التفاهم مع النظام وفي سياسة العقد الاجتماعي حول الأجور.

العقل الحديث عقل وضعي، بعكس العقل التقليدي الذي هو عقل ديني. والذهن الوضعي هو الذي يستند في استخراج موضوعاته ومعارفه الى تقنيات تجريبية مقارنية محسوسة ووصفية، أساسها الكشف عن العلاقات لا دراسة الأسباب والعلل. وهو يفسر من خلال الكشف عن هذه العلاقات آليات التطوّر واتجاهاته لا غاياته وينطلق لذلك من الجزئي إلى العام. الجزئي هو الوحيد موضوع العلم، لأنه الوحيد الواقعي الموصوف، المحدد. ومقارنة قوانين الأجزاء تفسّر قوانين ما هو عام. الجزئي هو أيضا ميدان الانسجام والوحدة، أما الكلي فهو مجال التناقض. العقل الوضعي هو الذي لا يقبل إلا الوقائع التي يمكن البرهنة عليها تجريبا، وكميا، والوقائع التي لا تتضمن التناقض.

وهو يعمل من خلال تقسيم الموضوع الكلي (الكون) إلى أجزاء وميادين مستقلة واحدها عن الآخر، وكل منها يؤلف ميدان علم قائم بذاته، ومستقل عن الآخر، أما الربط بين هذه العلوم والمعارف المختلفة فهو من عمل الفيلسوف،، أي هو مهمة غير علمية. الوضعية تعتقد أنها تدرس الموضوع الواقعي كما هو، وتحاول أكثر ما يمكن أن تؤكد استقلال هذا الموضوع في دراستها عن الدارس وعن أفكاره المسبقة وخيالاته وتصوراته واعتقاداته المنظور إليها كمعطيات نفسية فردية أو كايديولوجية طبقية ذات قيمة سلبية ومضرة بالعلمية المعرفية. إنها تؤمن إذن بامكانية الوصول المباشر، وهي تحدد التقنيات الكفيلة بتحقيق هذه المهمة، إلى الواقع، إلى الموضوع الواقعي[1]. وتنتهي الوضعية

(1) T.S. Kuhn; The Structure of Scientific Revolution, Chicagho, 1970. —

كذهنية تاريخية عندما يتأكد أن الموضوع المدروس يختلف عن الموضوع الواقعي، أي عندما نؤمن أن الباحث لا يصل مباشرة بتقنياته الكمية والتجريبية مهما بلغت إلى الموضوع الذي يعتبره مستقلا وقابلا للقياس، وإنما يقوم هو ذاته ببناء هذا الموضوع من اللحظة التي يتم فيها تحديده (أي عزله عن الموضوعات الأخرى)(2). وهذه عملية تتجاوز نطاق التجريبية لتدخل في مسبقات الباحث الذاتية والتاريخية الاجتماعية وقياسه (أي تقنيات التقرُّب منه وتحليله) وتعريفه (أي إعطاء تركيب نظري عنه يشرح مختلف جوانبه وترابطها الداخلي). فتقنيات القياس تركّز بالضرورة على جوانب معيّنة وتتجاهل أخرى حسب الثقافة المهيمنة ودرجة تطوّر المعارف الانسانية التاريخية في مختلف الميادين العلمية، أما التعريف هو مرتبط أيضا بالتقنيات وبما أبرزته هذه التقينات وشددت على جوهريته، وبما تجاهلته، فالموضوع بمجرد أنه يحدد كجزء من كل يحمل آثار الفرد الباحث والحقبة المقترنة بعقلية تاريخية وصيغة تعكس نمط سيطرة اجتماعية محددة أي نظاما تاريخيا اجتماعيا. وهذا التحديد يدفع أيضا إلى رؤية وظيفة أساسية مثلا في عنصر جزئي، لا يلعب في منظومات أخرى إلّا دورا ثانويا، إذا ما دمج الموضوع بالكل وأعيد تقسيم الكلية المعرفية، وأن هذا الدور يختلف باختلاف المراحل التاريخية أيضا، وذلك حتى فيما يخص علوم الطبيعة.

وتختلف الوضعية وتتعارض مع النمط الأسبق للذهنية الدينية التقليدية، وهي تأتي كنفي له. فهو ينطلق من أعم موضوع وهو الكون كموضوع معرفة ليطرح سؤال من أين أتى وكيف، أي مسألة الخالق، والعلة الأولى. ويتدرج في دراسته للواقع من خلال تدرّجه في دراسة العلل ومستواها، وتقسيم الواقع المدروس إلى مجالات علية متميزة : من الواقع المجرد الى الواقع المحسوس، مرورا بالواقع الحدسي والاشراقي إلخ... وهذه الرؤية تحدد منذ البدء سماء واقعها، أي أيضا الحدود المكانية والزمانية لموضوع المعرفة الكلية. الواقع نفسه ليس هو الواقع المادي المباشر، ولكن هناك واقع أيضا لا مادي ولا حسي، وبين هذه العوالم المحسوسة وغير المحسوسة، تناقضات لا يمكن تجاوزها إلّا بالقفز من علم الى آخر، علم المحسوسات وعللها يختلف عن علم الآلهيات وعللها، ولا تطرح هنا مسألة موضوعية المعرفية بتأكيد بعد الباحث ومسبقاته عن الموضوع، ولكن بالعكس بتناسق وانسجام المقال، ذلك أن الباحث والموضوع لا ينفصلان.

= شيكاغو 1970، ثم أيضا :

— S. Amsterdamski, L'Evolution de la science, réforme et contre réforme, Diogène N° 89, 1975.

(2) انظر مثلا : — E. Meyerson, Identité et Réalité, Paris 1951.

إنها تحدد الموضوع النظري بشكل مختلف منذ اللحظة التي تحدد فيها مفهوم الواقع بحيث يشمل المحسوس واللامحسوس. وتحدد أيضا تقنيات البحث (المنطق العقلي والصوري) وتحدد أيضا التعريف، من خلال ربط الجزئي بالكلي، والتأكيد على الوظيفة التي يقوم بها الجزئي في صنع الكلي.

إن تحديد الموضوع بهذه الطريقة، وتحديد التقنيات العلمية يحدد أيضا وظيفة المعرفة المستخرجة من هذه العملية : وهذه الوظيفة هي هنا الخروج بتعريفات، بينما في الذهن الوضعي الهدف هو الحصول على معارف علمية أي استنتاجات. وهدف التعريف هو تكوين مفهوم واضح ومعيّن حول موضوع واقعي، يساهم في إغناء الموضوع الكلي ويجعل الموضوع الكلي مفهوما. إن هدفها هو الفهم. أما الاستنتاج فهدفه التطبيق لا الفهم، والتطبيق يعني خدمة الانتاج المباشر، أي هو ذو وظيفة عملية تفسر الحاجة إلى التحويل بالعمل. إن حصيلة المعرفة الاستناجية هي تغيير الواقع، أما حصيلة المعرفة الاستدلالية فهي الاستقرار. من هنا تهيمن في الفكر القديم الوظيفة العقائدية على الوظيفة العلمية بينما يصبح العلم «الإيديولوجية» الرئيسية في المجتمع الوضعي الحديث.

ليس العقل الوضعي عقلا ماديا صرفا، ولا الذهن الديني ذهنا مثاليا صرفا، فكلاهما يعتمدان على عنصر مثالي وآخر مادي مع هيمنة أحد العناصر على الآخر. وليس هناك جماعة قادرة على الحياة والاستمرار بدون حد أدنى من الفكر المادي المنتج. ومثالية الأول لا تظهر بشكل صريح لأن تحديد الموضوع لديه يظهر كتحديد للموضوع المادي ونفي الموضوع اللامحسوس، وهنا تكمن أساس، في تحديد موضوعه، مثاليته، أي أيضا لا وضعيته إذا شئنا. أما الفكر القديم، فإنه يظهر كفكر مثالي بالدرجة الأولى لأنه يضع الموضوع اللامحسوس قبل الموضوع المحسوس، ولأنه يلحق معرفة الواقع المادي بمعرفة الواقع اللامادي. أما الفكر الوضعي فتظهر ماديته في أنه يلحق معرفة الواقع اللامحسوس بمعرفة الواقع المحسوس. ومثالية الذهن الديني لا تكمن في أنه يشير إلى وجود عالم لا محسوس (هذا العالم يسمى اليوم العوامل المعنوية والنفسية، ويدرس من قبل علوم وضعية) ولكنه لأنه يضع معرفة هذا العالم كشرط لمعرفة العالم المحسوس، وبذلك يحدد قوانين دراسته لهذا العالم المحسوس ويكوّن عالمه المحسوس أيضا. ووضعه العالم اللامحسوس في المقدمة يستجيب إلى وظيفة الفكر الخاصة في النظام الزراعي التقليدي. إن إحدى وظائف الفكر هي دائما تحقيق سيرورة تجديد الإنتاج الاجتماعي، أي خلق نظام قيم وأفكار يساهم في الاستقرار الاجتماعي ويخدم الوضع القائم. وبقدر ما تتطلب سيرورة تجديد شروط الانتاج هنا أساسا، تجديد إنتاج السلطة (كقوة مستقلة عن المجتمع المدني) وليس تجديد إنتاج

رأس المال (كوسيلة التراكم وتحديد الأنتاج)، فإن وظيفة الفكر الأساسية تصبح وظيفة اجتماعية لا إنتاجية تقنولوجية، ويصبح إنتاج العلم خاضعا لإنتاج العقيدة، وتصبح العقيدة المنتجة، عقيدة واحدة بالضرورة، وموحّدة. إن المظهر المثالي للفكر ليس هنا إلا تعبيرا عن الوظيفة الاجتماعية الكبرى التي يقوم بها لتبرير وتمكين وجود سلطة مستقلة عن المجتمع وقائمة فوقه ومختلفة جوهريا عنه، هي شرط تجديد إنتاج هذا المجتمع. وإذا زال هذا التوازن في الذهن القديم فقدت السلطة الأساس الحاسم لتجديد إنتاجها، وانفجر الصراع الاجتماعي وزالت الوحدة الاجتماعية والانتاج كإنتاج إجتماعي. كل سلطة تحتاج هنا إلى الدين، أي إلى موحّد خارجي، لا يلتقي الناس إلا عبره أو بالاشتراك فيه(3).

أما الفكر الوضعي فإنه يساهم في عملية تجديد إنتاج شروط الانتاج لا من خلال إنتاج السلطة المستقلة المهيمنة المتميزة، ولكن بالعكس من خلال تجديد التقنيات الاجتماعية، تقنيات العمل، لأن تجديد هذه التقنيات هو الحل الوحيد لمسألة تناقض العمل ورأس المال، والأجر والربح. فهو حل لمعضلة التراكم الرأسمالي الذي ترتبط به حياة النظام، لذلك يأخذ الفكر هنا شكلا ماديا مباشرا يعكس أولوية العلم على العقيدة، وأولوية العالم المحسوس على العالم اللامحسوس، وأولوية التطبيق العملي، على التفسير النظري، وأولوية البحث على الايمان. وفي كلا الحالين يلعب الفكر الديني والوضعي الوظيفة ذاتها في تجديد شروط الانتاج الاجتماعي، أي في تحقيق التوازن والاستقرار الاجتماعي المهدد باستمرار. إن مادية الفكر الديني (أي فعاليته المادية الانتاجية) تبرز في مشكلة أن الاستقرار والوحدة الاجتماعية ذاتها لا يمكن أن تستمر إلّا إذا أمكن تأمين تطور الانتاج

(3) وهذا ما لاحظه ابن خلدون في المقدمة عندما أشار الى أن العرب لا تقوم لهم ولة إلّا بالدين. وتبقى الحضارة التقليدية حضارة تجسيم، أي إخضاع المادة للروح، ولا تخدم المادة إلّا كوعاء لاستقبال الروح وواسطة لتجليلها وتفتحها وحياتها. ولذلك ستكون الفلسفة العربية، والواقع، الثقافة العربية، في طابعها العام فلسفة حلولية استبطانية متجهة نحو الروح والنفس والأعماق.
أما الحضارة الحديثة الغربية فهي حضارة التشخيص، أي استخلاص الروح من المادة التي هي المرجع الأول والقاعدة الصلبة. وتطور العلوم اللغوية الجديدة يعكس هذا الاتجاه الدائم لاشتقاق المعنى من المبنى والروح من الجسد. ومن ذلك أيضا استبدال اللاهوت بعلم النفس الذي يطمح الى أن يكون بيولوجيا. وكذلك ربما تطور التشخيص الأدبي : المسرح. وفي هذا الاتجاه تكمن قوة العلم الحديث الذي ينطلق من المشخص الى المجرد ومن الجزائي الى العام، تجاه العلم القديم الذي ينطلق من العام الى الخاص ومن المجرد الى المشخص ليفجر كل المعاني الممكنة لفكرة أو حكمة أو قول مقدس.

المادي. وهذا ما يحدّ من المثالية المطلقة الاتكالية التي ميّزت القرون الوسطى الأوروبية. كما أن مثالية الفكر الوضعي تظهر في حقيقة أن ضمان استمرار تطوير التقنيات والانتاج لا يتم إلّا بتحقيق الحد الأدنى من التوزيع العادل للانتاج، أي في نشر إيديولوجية مساواتية وعدالية ذات طابع أخلاقي لا وضعي ولا تقني. وهذا ما يحد من المادية المطلقة المدمّرة التي تميز الايديولوجية الخاصة بالبرجوازية الشرقية اليوم وبرجوازية العالم التابع. بهذا المعنى لا تجد الايديولوجية الخاصة بالبرجوازية الشرقية اليوم وبرجوازية العالم التابع. بهذا المعنى لا تجد الايديولوجية الدينية حدها في ذاتها وإنما في ضرورة تأمين الحاجات المادية للجماعة، كما أن الايديولوجية الوضعية المادية لا تجد أيضا حدها في ذاتها ولكن في تأمين حاجات إنتاج الوحدة الاجتماعية والاستقرار والجماعة، وإلا أدّت إلى اندلاع الحرب الأهلية الكامنة أو الخفية(4).

إن الليبرالية النافية لكل عقيدة توحيد شاملة دينية أو اجتماعية، هي الأساس الفكري لهيمنة طبقة اكتسبت سلطتها من الحق الوضعي وليس من الحق الالهي. وهذه الوضعية ليست تقدمية ولا رجعية بالمطلق، وإنما يتوقف الأمر على السياق التاريخي والاجتماعي. ثم إنها إذا كانت تقدمية ليست بالضرورة شعبية، فقد تخفي مصالح طبقة ضيقة ومعادية في سلوكها وآلية تجديد إنتاجها لأوسع الفئات الاجتماعية. وبمعنى آخر ليس هناك ترابط حتمي بين التقدم التقني والتقدم الاجتماعي، فيمكن لتطور الحضارة أن يفضي إلى تفاوت أعظم في توزيع الثروة العالمية والاجتماعية معا. وهو ما نشهده اليوم.

تلعب الليبرالية دورها من خلال تحقُيق وظيفتين أساسيتين. فبصياغتها للوعي الوضعي المادي ونفيها للوعي المثالي تحضر لفك بني الجماعة التقليدية وتحطم هيمنة الطبقة الارستقراطية الفكرية وقاعدة إعادة تكوين مثل هذه الطبقة وتخلق الفرد، كمفهوم وكواقع، كأساس ومنطلق للسياسة الحديثة. يصبح الفرد مع الليبرالية الموضوع الأول للحق وللنشاط السياسي والاجتماعي، بدل أن يكون هذا الموضوع هو الجماعة (كما في الاقطاعية الآسيوية) أو القبيلة أو الاقطاعة. ويأخذ الانقسام إلى طبقات اجتماعية متميّزة في الوعي شكل تمايز بين أفراد معزولين احدهم عن الآخر، ذلك أن بناء وعي جماعي، أي وعي طبقي، يتطلب بالضرورة تسوية فكرية تتجاوز المصالح المباشرة، والوقائع المباشرة لكل فرد، وتقترح إطار عمل تاريخي متميز يتجاوز الزمان والمكان الفردي. أي يتطلب تجاوزا

(4) انظر : مفهوم التطور التاريخي، المرجع السابق، والأسس الايديولوجية لمفهوم التطور التاريخي والوضعية الحديثة.

للوضعية إلى عقلانية تشرب من معين مثالي بالضرورة. وقد أدركت الماركسية ذلك في نقدها للوضعية مركزة على عقلانية تأخذ بالاعتبار لا تاريخ كل فرد من أفراد المجتمع بعزله عن الآخر، كقاعدة للتحليل والعمل السياسي، لكن تاريخ الطبقة والجماعة. هذا العمل من منظور طبقي يتطلب بناء عقيدة، أي مجموعة من الأفكار والتصورات التي تعكس مصالح تاريخية متميزة عن المصالح الفردية لكل فرد من أفراد الطبقة. وشحذ الوعي الطبقي للبروليتاريا يقضي بتجاوز المفهوم العلموي الوضعي، في التاريخ «المثالي» الذي يصوغه لمصير هذه الطبقة. والجدال حول الماركسية، فيما إذا كانت علما، أم عقيدة للطبقة العاملة يجد هنا أعمق دلالاته. إن علمنة الماركسية تجرُّدها من أي عنصر مثالي يسمح بتدخل الإرادة، ويعطي معنى لتدخّل هذه الطبقة في رسم مصيرها، ويصبح علم التاريخ في حد ذاته علما وضعيا ينفي كل إمكانية منطقية لوجود الصراع الطبقي.

وبهذا المعنى فإن الوضعية كعقيدة هي أساس عمل السياسة البرجوازية المستندة إلى تخفيض التناقضات الطبقية إلى نزاعات فردية تقف الدولة الرأسمالية فوقها لتساهم في حلها لصالح «الجماعة» أو المجتمع بأكمله.

وإذا كانت الوظيفة السياسية الليبرالية تتم من خلال خلق وعي مادي وضعي، ودهري، أو أيضا خلق الفرد بحد ذاته كمقولة أولية، فإن الوظيفة الثانية ذات أساس إنتاجي. إن تحرير العقل من النقل، أي تحرير النشاط الذهني من الاعتقاد المسبق هو شرط تحرير العلم، كمجموعة من المعارف المضبوطة حسب نظام منطقي خاص والموجة لخدمة الانتاج الاجتماعي المباشر، لا إنتاج العلاقات الاجتماعية. هذا التحرير الذي قدم، بإعطائه دفعة كبرى للعلم، صورة شديدة الاشراق للثقافة الحديثة، هو أيضا أحد شروط تعميق تقسيم العمل، ودفع قوى الانتاج عن طريق تحسين التقنيات وتطويرها. وتحسين التقنيات هذا يدخل في نطاق حل التناقضات الطبقية ذاتها للمجتمع الرأسمالي، والتناقضات الخاصة بنموذج التراكم الرأسمالي نفسه. إن التقدم التقني العظيم الذي تشهده الحقبة الراهنة لا يأتي فقط كحل للتناقض العميق في نموذج التراكم الرأسمالي بين ارتفاع الانتاجية وانخفاض معدل الربح، بحيث إن التقنية المتجددة تساهم معا في رفع معدل فائض القيمة ذاته وفي تحقيق فائض القيمة ذاته، ولكنه يساهم أيضا في حل التناقض الجوهري بين العمل ورأس المال، بحيث إن رفع معدل فائض القيمة عن طريق التقنية لا يتعارض مع الارتفاع النسبي للأجر، أي أيضا مع انخفاض معدل الربح.

هذا هو الأساس التاريخ لتطوّر وانتصار العقيدة الليبرالية في الغرب. لكن إذا كانت هذه العقيدة قد استطاعت أن تسيطر في المركز الرأسمالي فلأن الواقع الاجتماعي

والاقتصادي الرأسمالي، أي نمط الانتاج الرأسمالي استطاع أن يهيمن ويحطم النمط القديم، ويتوسع رأسيا وأفقيا. وكلما ازداد توسعا وسيطرة ادت هيمنة العقيدة، أو الآليات الفكرية الذهنية الوضعية وتمكنت من العقل الفردي والاجتماعي. إن التوسع الرأسمالي يخلق الوظيفة الخاصة بالعقيدة الوضعية ويخلق بالتالي هذه العقيدة لا كأفكار واعتقادات ولكن كممارسة وكآليات تنظيم وفهم وتنسيق، أي كشرط ضروري لتحقيق عملية تجديد الانتاج الاجتماعي.

الاستخدام الايديولوجي للأفكار :

من هنا يمكننا القول إن تطور نمط التفكير والثقافة الحديثة قد ارتبط في الغرب بتحولات اقتصادية واجتماعية حاسمة كان أهمها دون شك الثورة الصناعية التي كرست هذا النمط وجعلت من القيم التي ينادي بها حقيقة واقعة وملموسة. والأصل في ذلك أن نشوء هذه التحولات الاجتماعية لم يكن هو ذاته مفصولاً عن نمو الوعي الوضعي وتطوره من خلال الصراعات التي نمت وتعمقت داخل النظام الاجتماعي الاقطاعي وعبرت إلى حد كبير عن تفككه ثم تحلله.

فلا يمكن فصل هذا النمو عن طبيعة السلطة الاجتماعية السياسية والفكرية التي كانت سائدة من قبل، والتي تعتبر الكنسية أفضل تجسيد لها. وهو لم يكن نفيا لهذه السطة أو لم يتكوّن في الوقوف ضدها، إلّا بقدر ما نهل أيضا من معين القيم الانسانية التي كانت تنادي بها، ومن أجل إيجاد الشروط الأمثل لتحقيقها. وهناك من يعتقد أن نظام التصويت والاقتراع العام قد صدر هو نفسه عن التقليد الذي كان سائدا في الكنيسة عند انتخاب البابوات في مجالس الكرادلة. وهكذا رافق تحرير الوعي من أقماطه المقدسة، تحرير المجتمع من السلطة التي جعلت من هذه الأقماط وسيلة لحصر امتيازات العقل والقداسة والحرية والفردية في فئة محدودة. ومن نزع هذه القيم الانسانية من إطارها الكنسي الضيّق ولّد أيضا الفرد «المقدس»، الحر والعاقل والمسؤول. وكانت الثورة الفكرية، في إطار الدين، ثم خارجه، أداة من أدوات الثورة الاجتماعية ومصدرا لها في الوقت ذاته.

وبعكس ذلك، دخلت هذه القيم والنظم الجديدة النابغة من ثورة اجتماعية طويلة ومستمرة جعلت من المجتمعات الغربية المنبع الاساسي للتجديدات الحضارية في القرون القليلة الماضية، دخلت كثمرة جاهزة وكقوالب مستعارة من عالم آخر الى المجتمعات التقليدية التي لم يكن لتطورها التاريخي علاقة تذكر بالتطور التاريخي والاجتماعي في الغرب. ولأنها ارتبطت تاريخيا بمجتمع صاعد وسائد، فقد أصبحت ذات قيمة إيجابية في ذاتها

وأصبح التقرّب منها أو تمثلها يعطي بحد ذاته قوة ومكانة خاصة للفئة الاجتماعية التي تنجح في وضع يدها عليها. لقد أصبحت هي نفسها، وبصرف النظر عن محتواها العقلي، منبعا أساسيا للسيادة والسلطة. ولذلك وجدنا أن الطبقات السائدة التقليدية والحديثة هي التي تتبناها بالدرجة الأولى. بل إن العلامة الفارقة الأساسية التي تتيح التمييز اليوم في البلاد النامية بين الطبقات العليا والطبقات الشعبية هي اصطباغ نمط حياة الأولى بالصبغة الحديثة أو الغربية. ومن هنا أطلق على هذا التحديث تعبير التغريب أيضا، وأصبحت الطبقة العليا تتطوّر في اتجاه تكوين نخبة متلاحمة يجمع بينها، بصرف النظر عن أصولها الاجتماعية ودخلها المادي، هذا النمط الغربي المتماثل للحياة المادية والعقلية.

إن هذا المصير الخاص لقيم الثقافة الوضعية في البلاد النامية يبيّن الصيرورة الخاصة لها والتبدل العميق الذي طرأ على مضمون القيم التي تحملها. وأول مظاهر هذا التبدل هو أنها تحولت تدريجيا وأكثر فأكثر، مع تطور التحديث أو التغريب إلى إيديولوجية للنخبة السائدة، مما حوّل الايديولوجية التقليدية أيضا، وتدريجيا، من إيديولوجية للنخبة السائدة، مما حوّل الإيديولوجية التقليدية أيضا، وتدريجا، من إيديولوجية نظام اجتماعي وطبقة أرستقراطية أو إقطاعية سائدة، إلى إيديولوجية شعبية بالمعنى الواقعي للكلمة، وبذلك انفصل مفهوم التقدم التقني والتاريخي عن مفهوم التقدم الاجتماعي في الإيديولوجية الحديثة، بل أصبحا في تعارض دائم. وشيئا فشيئا تفقد هذه الايديولوجية القيم الانسانية والشعبية العميقة التي كانت تنطوي عليها، لتتحوّل إلى خطاب سلطة سياسية، شديد النخبوية، تستخدمه الفئة السائدة كي تعمّق تلاحمها وتفاهمها وحلفها مع المركز الحضاري. وفي جوانب كثيرة منها، تحوّلت إلى إيديولوجية عنصرية تبرر بها النخبة تميزها واحتكارها للسلطة الاجتماعية واستعبادها عن ساحة النشاط الفكري والعملي، الأغلبية الاجتماعية «المحافظة».

وبالمقابل، بدأت الإيديولوجية التقليدية، المحافظة في مفاهيمها وأشكال تعبيرها تتخذ أكثر فأكثر شكل الايديولوجية المعارضة والثورية، وتستقطب حولها الفئات الواسعة المهمشة والمعزولة والتي تفككت لحمتها، كما تفكك واقعها المادي. وهكذا أصبحت المحافظة إديولوجية شعبية والتقدمية إيديولوجية الفئة السائدة، مع انغلاق كل منهما على عالمها الخاص وانكفائها إليه، سواء كان عالم الغرب أو عالم الماضي، مما منع كل حوار أو تبادل عقلي مثمر بينهما، ويتيح لعناصر التقدم الايديولوجي في القمة أن ينتشر الى القاعدة، ولعناصر الاستقرار والهوية والروح الشعبية أن تؤثر على القمة وتلهم قراراتها. ومن هنا انعدم التواصل الفعلي، وأصبح الحوار اقتتالا على الصعيد الفكري والعملي معا.

ولعل أفضل مثال على هذا التطور الخصوصي لكلا الايديولوجيتين ما طرأ على مفاهيم العلم والدين في المجتمع العربي الحديث. فقد احتل العلم كمفهوم إيديولوجي محض محل الشريعة الثابتة الصالحة لكل زمان ومكان في العقل الحديث. فعندما يقال اليوم إن هذه معرفة علمية، فمعنى ذلك أنها معرفة ثابتة ومطلقة لا تتغير، فطرية وطبيعية ونهائية. وهو معنى مناقض كليا لمفهوم العلم الأصلي الذي جعل من مخالفته للمفاهيم اللاهونية الثابتة أساس عمله ومشروعيته، وكان تأكيدا على ضرورة ربط كل معرفة بالتجربة الانسانية، وبشروطها التاريخية، وجاء ليؤكد إمكانية وجود معرفة إنسانية وعقلية، أي متغيّرة وتابعة لقدرات العقل، وفاعلة في الوقت ذاته، لأنها المعرفة الوحيدة المتفقة مع واقع متغير ودائم الحركة. وليس هناك أكثر من المعرفة العلمية تبدلاً وتغيرا. فالعلم هو سلسلة متصلة من الثورات العلمية في كل الميادين، ومن النظريات التي تنقض بعضها البعض، وتعيد تركيب الواقع حسب المعطيات الفكرية والمادية المتغيرة. ليس ذلك في ميدان العلوم الاجتماعية فقط، وإنما في ميدان العلوم الطبيعية أيضا. فليس هناك علاقة تذكر بين فيزياء القرن التاسع عشر والفيزياء الحديثة، ولا بين هندس إقليدس والهندسة الفراغية، ولا بين الرياضيات القديمة والمعاصرة. فالمعرفة التي لا تتغير هي المعرفة العقائدية والمنزلة.

وبالمثل، أصبحت الانتقادات «العلمية» الوحيدة موجهة في إطار فهم الدين. وأصبح المطلوب من المعارف والمبادىء التي سنّها أن تكون متغيّرة ومتبدلة مع العصر، وأصبحت التهمة الأساسية لأصحاب الايديولوجية الدينية هي إيمانهم بمعارف مطلقة وثابتة وصالحة لكل زمان ومكان. وعلى نقد المحدثين للمعرفة الدينية من منطق العلم، يجيب أصحاب الايديولوجية الدينية بنقد العلم أيضا من منطق الدين متهمينه بعدم ثبات معارفه وتبدلها. وفي الواقع لم يعد النقاش بين الفريقين إلّا جدلاً بين منطقين متماثلين لاهوتيين. فالايديولوجية الوحيدة السائدة والمشتركة هي في الواقع إيديولوجية أولوية الوعي على الوجود، والايمان بأن ضبط هذا الوعي واحتلاله من قبل هذا الطرف أو ذاك هو شرط أي تحوّل أو تقدم ممكن. والنتيجة الحتمية لذلك هي تعميق الاتجاه التقليدي إلى بناء السلطة في الوعي وجعل المحاسبة على الضمير والرأي أساس المحاسبة الاجتماعية ومقياس الوطنية والقومية. وهذا يعني التضحية بالقيمة الأساسية والأولى لكل التطور التاريخي الحديث، ونعني بها الحرية.

وقد طرأ في الواقع تطور كبير على الايديولوجية التقليدية قلب إلى حد كبير لائحة القيم التي كانت تستند إليها.

فبقدر ما انهارت الأسس السياسية والاقتصادية للطبقة التقليدية الاقطاعية والخراجية، فقدت الايديولوجية عنصر تكاملها وتوازنها وتحوّلت بالضرورة إلى عناصر وأفكار متعددة ومتميزة لا تخضع لأي تفسير موحد، لأن ليس فيها مفاهيم سائدة تعطي الأولوية لهذا التفسير أو هذا الاستغلال أو ذاك. وتمكنت كل فئة اجتماعية من أن تحتفظ من الاسلام بالتفسير وبالعناصر الفكرية التي تنسجم مع ظروفها التاريخية والموضوعية. لم يعد الاسلام قوة موحدة ونمطا ايديولوجيا متكاملا وإنما أنماطا مختلفة تجمعها اللغة المفهومية المشتركة، والعبادات. وكان أول من أدرك هذه الحقيقة جيل علماء الدين الأوائل في القرن التاسع عشر، وبنو إصلاحهم أساسا على هذا الاساس متهمين دين المشايخ الذي كان سائدا بأنه مختلف عن الدين الصحيح. أي وضعوا داخل اطار الثقافة الاسلامية أولويات جديدة تعكس مصالح جديدة اقتصادية وسياسية عامة. وحاولوا أن يعيدوا للاسلام تكامله كقوة سياسية موحدة ومنسجمة ومتفقة الأهداف وقادرة على تعبئة جميع المسلمين من أجل الدفاع عن مستقبل الاسلام كثقافة قومية. ومع تبدل الطبقة الحاكمة، وتأثرها بأفكار موجهة عصرية جديدة، رغم احتفاظها بالشكل الديني، حدث تمايز حقيقي وجدي في اطار التمثل الفكري للاسلام من قبل الطبقات الشعبية وعادت العناصر الشعبية في الثقافة والفكر الاسلاميين الى النهوض والتبلور دون أن تتحول الى ثقافة متكاملة تستطيع أن تحدد لنفسها من داخلها أولويات فكرية، ثم أن تحدد هي نفسها للممارسات السياسية والاقتصادية أولويات استراتيجي. لم يبق من الاسلام لدى الشعب تقديس الحاكم كما يتهم الشعب الاسلامي بذلك(5). والدليل على ذلك الحركات الشعبية فعلا المعادية للاضطهاد والتي لم تصدر غالبا في العصر الحديث إلا عن حركات اسلامية. ولم يبق أيضا من الاسلام تقديس الاولياء الذي استمر لفترة طويلة، ولم يبق أيضا هارون الرشيد والفتوحات،

---

(5) للأسف لا تخدم كتابات كهذه إلّا في التغطية على الأسباب الحقيقية الواقعة والفعلية للاضطهاد العربي الحديث. اذ يبدو هذا الاضطهاد كأنه التطور الطبيعي لتاريخ فطري وطبيعي عند العرب منذ الحجاج ويزيد حتى أبي العباس السفاح وبذلك ترمي مسؤولية الاضطهاد على العرب جميعا وعلى التاريخ. وفجأة يصبح القاتل والمقتول شركاء في الجريمة القاتل يحقق التاريخ العربي كالمقتول الذي تعلم الخضوع للاضطهاد وحبه ولا يريد الخروج من تحته. وترضي هذه الكتابات وعي النخبة العربية الحديثة، وخاصة التي تشارك في الاضطهاد لأنها تجد في تخاذل وخنوع الشعب مبرر هذا الاضطهاد، وبذلك تبرىء يدها من دم عثمان. هنا أيضا التوجه الخير والنوايا الحسنة المعادية للاضطهاد يمكن أن تتحول الى اضطهاد من نوع جديد، اضطهاد ثقافي للجماعة وتزييل لها ولتاريخها.

وغير ذلك ولكن الذي بقي في الوعي الشعبي هو عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز رمز الحاكم الباحث حتى المبالغة عن تحقيق عدالة مفقودة، ومساواة لا حدود لهما، وبقي أيضا تقديس العلم الديني والدنيوي، وبقيت أيضا النزعة المبالغ فيها للاستقلال القومي وصيانة الهوية الوطنية والتراب الوطني، بقي أيضا الشعور العميق بالوحدة والاممية والعداء للعنصرية، وبقي أيضا مفهوم التقشف وعدم التبذير والمبالغة في الترف، وبقي أيضا مفهوم احترام الصغير للكبير واحترام المرأة، وليس اضطهادها واستعبادها، وحب الحرية والتضامن الاجتماعي، والدعم المتبادل، والأدب في المعاملة والمخاطبة، وعدم الغش ومراعاة الصدق الخ. هذا لدى الفئة التي ما زالت متمسكة فعلا بالاسلام.

ومما سمح بهذا التطوّر أن الثقافة التقليدية تعتمد في توحيدها العام ووحدتها أساسا على نوع من الاستقلالية للقيم والرموز الشعبية وللجماعات القروية والمحلية، وتتيح لهذه الثقافة أن تنمو على هامش الثقافة الخاصة بالطبقة العليا ولا تخنقها كليا. بعكس الثقافة الحديثة التي تقوم على توحيد مطلق لوعي الأفراد، لأنها تستند الى فردانية مطلقة وتجانس كامل للجماعة. ولهذا نجد لدينا اليوم هذا التراث الشعبي الضخم، الشديد التنوع حسب الاقاليم والمناطق، وهذا الوجود الفسيفسائي للأقليات الاقوامية واللغوية والدينية والثقافية، هذه الثروة العظيمة التي تحولت في العصر الراهن الى نقمة والى عوائق أمام تكوين وعي قومي اندماجي موحد مقياسي لكل الأفراد. ونحن غالبا ما ننقد الماضي وننادي في الوقت نفسه بإحيائه كفلكلور، أي بعد أن ننزع عنه الشحنة الاجتماعية التي تجعل منه عقيدة شعبية. فالفلكلور يرضي حاجات ورغبات النخبة الجديدة ويعطيها الشعور السطحي بالهوية والتميّز تجاه النخب العالمية الأخرى. وهو خاضع بالضرورة لسيطرتها ورؤيتها. وهو المجال الوحيد الذي ترى فيه قيمة خاصة للتراث، والوسيلة الأساسية لانتزاعه من يد الشعب كمنهل لقيم ورموز وأفكار تساهم في خلق لحمة اجتماعية وتلهم حركات ومبادرات فكرية أو سياسية.

ان الذي يميز سيرورة التغيير الاجتماعي في العالم الثالث بشكل عام والعالم العربي خاصة هو بالضبط أن هذا التغيير لا يعني بالضرورة، ولادة نظام اجتماعي مستقر وقادر على البقاء من تلقاء نفسه وتلبية الحاجات الأساسية الروحية والمادية للجماعة. ولا يتم تغيّر أنماط الوعي إلّا عندما يستطيع النظام الاجتماعي الجديد ان يخلق نتيجة توسعه الداخلي المستمر، كما حدث في أوروبا، ظروف اندماج متوسع للشعب في نمط حياة، نمط انتاج واستهلاك، الطبقة السائدة. فاذا تم هذا الاندماج المادي تم أيضا الاندماج الذهني،

واستبدلت القيم والرموز والمفاهيم والعقليات القديمة التي هي ثمرة نمط انتاج قديم، بقيم ورموز ومفاهيم وعقليات جديدة، وحكمت سلوك الناس جميعا قواعد واحدة اخلاقية، ومعنوية ومادية.

التبعية الثقافية :

إن ما شهده العالم العربي هو تماما عكس ذلك. فقد انتقل من الوحدة إلى التفكك، ومن الاستقلال إلى التبعية، ومن الاكتفاء الذاتي إلى الفاقة، ومن السيادة إلى الضعف والعزلة، ومن الفعالية والانتاج الى الهامشية والاستهلاك. وقد عكس هذا التطور كما انعكس في تطور الوعي والثقافة ذاتها.

وفي المراحل التي كان يبدو التاريخ فيها واعدا والتقدم حقيقة، كان الوعي الحديث يتقدم الى الواجهة ويجذب أوسع الفئات الاجتماعية، خالقا في الوقت نفسه نوعا من الوحدة الفكرية والاجماع الثقافي. لكن ما إن تظهر معالم توقف هذا التقدم أو فساده حتى يعود الانقسام والفصام إلى ما كان عليه، وتنحدر الممارسة النظرية والروحية إلى درجاتها الدنيا، أي الى تعطيل العقل واللجوء الى التكرار والاجترار لدى النخبة والجماعة على حد سواء.

ولا ينبع هذا «الاخفاق» المتواصل من أسباب خارجية فقط، ولكنه ناجم هو نفسه عن تكوين النخبة الاجتماعيية القائدة لعملية التحول، والذي يلعب تكوينها الروحي والفكري، أي غربتها العقلية دورا كبيرا في سلوكها وقراراتها. فالحرية التي هي مبدأ نشوء النظام الحديث وغايته، أصبحت هنا ثروة ذاتية خاصة، وأصبحت رديفة للقرار الشخصي الذي يفترض حرمان الآخرين من كل أمل في المشاركة بهذا القرار.

ولذلك كان هذا التحول والتقدم نفسه يعتمد ويؤكد على استمرارية العناصر والقيم الفكرية والثقافية القديمة. فهو ماديا تقدم قائم على حرمان الشعب من أجل التراكم، وهو لهذا بدل أن يحسن من نمط استهلاك الجماهير، ولا نقول أن يغير هذا النمط الى نمط استهلاك رأسمالي بمعنى الكلمة، يدفع هذه الجماهير أكثر فأكثر نحو الفاقة. وهو روحيا تقدم قائم على نزع الجماهير من جذورها وإفقادها لكل هوية أو ساحة رمزية تلتقي فيها نفسها، وتشحذ بها إرادتها، وتجدد من خلالها وعيها وأدوات تفكيرها، فمن أين تأتيه إذن القيم العلمية والروح الوضعية؟ وكيف يستطيع أن يتخلى في محنته عن الدعم الوحيد والمخلص الوحيد والملجأ الوحيد المتبقى لديه. وعن البركة السماوية التي تستطيع وحدها أن

تجعل من أكل اثنين يكفي ثلاثة، وأكل ثلاثة يكفي لخمسة أشخاص. كيف يستطيع أن يتخلى عن التضامن العائلي، والدعم المتبادل الأخوي وتكاتف الأرحام، وزيادة الاولاد، وهو محروم من الضمان الصحي والنفسي، والبطالي، وحتى من ضمان أن يجد له عملا بصورة منتظمة؟ وكيف يستطيع أن يتخلى على المستوى السياسي عن عدم ثقته وشكه وخوفه التقليدي من الحاكم، وهو ما كاد يحاول النهوض وتنفس نسيم الحرية ورؤية النور حتى وجهت ضده الدبابات، والعربات المصفحة، والأقلام المأجورة، والعصابات المسلحة والقوات الخاصة والعامة، والأجهزة المتعددة للمخابرات والمباحث، والأمن العام، والأمن القومي، وأمن الدولة، والمكتب الثاني، وجميع الأحزاب الحاكمة. كيف يستطيع أن يتحول إلى عنصر حركة ومبادرة، وعنصر مسؤولية، وأن يطمح الى المشاركة في النهضة القومية وزيادة الانتاج، وابداع أشكال جديدة للعمل والتنظيم والادارة، وهو قد جرد تلقايا من كل حقوقه المدنية والسياسية، وصودرت هذه الحقوق لصالح أقلية تحدد له الواجبات وتتمتع بالحقوق وبالامتيازات. كيف يتحمس للدفاع عن الوطن، والخيانة القومية والتعامل مع الأجنبي والسرقات والرشوة وانتهاك الكرامات والشرف الشعبي، تصبح يوما بعد يوم السياسة والفكر والروح الفعلية للنظام. كيف يدافع عن السياسة وهو ضحيتها، وكيف يناضل من أجل الدولة وهو عبدها، كيف يحترم السلطان وهو تجسيد القهر الدائم. كيف تنمو الروح والعادات المدنية، في أرض الوحشية، وكيف تنمو الارادة الحرة الفردية في بلد العبوية الجماعية، وكيف تزدهر المبادرة والجرأة في دولة التخاذل والجبن. كيف يساهم في خلق الديمقراطية، وهو يعدم ويعذب اذا لم يعلن ولاءه للديكتاتورية، كيف يكون حاضرا وهو مفقود وكيف ينهض بالكرامة وضمان بقاء النظام هو الذل العام؟

وعلى الصعيد الفكري، كيف يمكن للشعب أن يتحول الى العقيدة والحياة العلمانية المتسامحة، وهو مصدود ومنبوذ على هامش كل عقيدة وحياة. وكيف يطور سوق الأدب والفن، ويسمح بخلق أدباء وفنانين عظام، وحياته لا تحكمها الا الأمية والخشونة، كيف يتذوق الموسيقى والآداب العالمية العظيمة والتصوير البديع، والايقاع الوحيد لحياته هو ايقاع الموت والرتابة والاجترار والانتظار والصمت والخوف. كيف تنمو فيه المواهب، وتغتني شخصيته وذهنه، وشرط وجوده أن يكون آلة بدون فكر، ووسيلة لا غاية لها، وصورة لا مشاعر لها، وحلقة مفرغة تدور على نفسها ويلفها الحرمان الأزلي. كيف يصبح عربيا ووجوده انكار لكل هوية ومواطنية، وكيف يصبح علميا وشرط وجوده تحكم الباطل ونفي كل علم وكل حق. كيف يصبح مدركا، وشرط وجوده غياب الوعي؟

بيد أن هذا ينبغي أن لا يمنعنا من رؤية الصيرورة التاريخية المختلفة للمجتمع والفكر

العربيين. ونحن نعتقد أن ضعف اندفاعهما للتقدم اليوم ناجم هو ذاته عن قوة نظمهما في الماضي بالمقارنة مع النظام الاقطاعي الأوروبي الوسيط. فقد أمكن لفكرة التشكيلة القومية المتميزة عن الجماعة الدينية أن تنمو هنا بقدر ما ظل الدين المسيحي في أوروبا معلقا تعليقا على سطح التكوينات الاقوامية والجماعات الفلاحية المتمايزة بقوة، والتي لم توحدها أبدا دولة مركزية وتخلق فيها ثقافة مركزية دامجة لفترة طويلة. وتظهر هذه الفكرة الدنيوية السياسية في مفهوم التاريخ نفسه، والفكرة الخاصة بالتقدم والتطور التاريخيين، وفي منظومة الأسباب الطبيعية التي يستند إليها تطور العلم التجريبي الراهن، والتي نجمت عن ضعف وتفكك التركيب الذهني وانحطاط هذا التفكير وفقدانه للانسجام والتكامل. وهذا الضعف في بنية الايديولوجية الدينية، والذي حاولت أن تتجاوزه في المزاوجة الدائمة بين المنطق والفلسفة اليونانية، وبين المقدمات المسيحية الشرقية، والذي كان بحاجة دائمة الى اللاهوت كوسيلة لتحقيق دمج اصنطاعي لمعطيات متنافرة، هذا الضعف في بنية المسيحية الأوروبية، الناجم هو نفسه عن انحطاط الاقطاعية الأوروبية، وظهورها كشكل غير مستقر من أشكال الأنماط الخراجية المستقرة[6]، هو الذي سمح بنشوء وتطور عقلانية تأملية ثم وضعية مستندة الى الفكر اليوناني، وذلك على هامش الفكرة المسيحية وفيما بعد ضدها، تماما كما نمت البرجوازية كطبقة أولا على هامش النظام الاقطاعي الذي كان ينقصه التكامل والمركزية، في الثغرات الأمنية السياسية والاجتماعية والاقتصادية هذا النظام. بينما لم يسمح النظام الاقطاعي الشرقي، بقدر ما كان نظام دولة ومساواة شكلية تتيح قسطا أكبر من الحراك الاجتماعي والتواصل بين الطبقات بنشوء مثل هذه الطبقة، ولا مثل هذه المفاهيم الدهرية للسببية. وقد مكنت الطبقة الجديدة البرجوازية لهذا الفكر الجديد المادي، وبانتصارها له، أن يحقق هو الآخر توسعا كبيرا على حساب المسيحية الأوروبية. وزادت هذه الامكانات مع ازياد قوة الوقائع المادية الجديدة التي خلقتها بحيث أصبح للدنيوي (أي للاجتماعي والتقني) وللاقتصادي والمادي فعليا لا نظريا فقط التأثير الحاسم في رسم وتحديد الظواهر الاجتماعية. وذلك بعد أن كانت القوى الخارجة عن ارادة الانسان هي أحد العوامل الحاسمة في تكوين الموقع الاجتماعي، وكانت تدخل في التنظيم الاجتماعي كعنصر معطى لا يناقش، أي كمجهول، وكواقعة عليا ومتعالية. ولم يحصل توسع الفكر الهامشي البرجوازي في البداية على حساب المسيحية بالبساطة التي يمكن أن نتصورها اليوم. فمن أجل تحقيق هذا التوسع شنّ مفكروها حملات فكرية منقطعة النظير ضد

(6) انظر : سمير أمين، التطور اللامتكافىء، بيروت 1974.

الكنيست، لكسب الشعب الى صفهم. وكانت مستندة في حملاتها هذه على قاعدة التحول المادي في أسس النظام الاجتماعي، وكان مجرى التاريخ إذن يحصر ليؤكد مفاهيمها. كما خاضت البرجوازية على الصعيد السياسي معارك حقيقية طاحنة مع الكنيسة لتثبيت أولوية السلطة الزمنية، وخنق المسيحية كقوة سياسية مستقلة ومتميزة. وبقي هذا الصراع بدون حسم حتى جاء موسوليني في ايطاليا وأجبر البابا على التخلي عن مطالبته بالسيادة على روما. وبقدر ما استطاع النظام الجديد أن يدمج الجماهير في دائرة الانتاج والاستهلاك الحديث، بقدر ما أعاد تكوينهم كعمال، أي أساسا كمواضيع مقطوعة الجذور التاريخية، وليس لديها لا وسائل انتاج مادية، ولا وعي مستقل، ولا كرامة شخصية أو اتنية، أي بقدر ما حولهم الى سلعة فعلية تباع وتشرى في السوق، وتقبل ظرفها هذا كسعلة، وبقدر ما أعاد تشكيل الاقطاعية والبيروقراطية القديمة كطبقة رأسمالية جديدة ذات وعي بدورها القيادي ومصالحها وطموحاتها ووزنها السياسي والفكري، أي بقدر ما كوّنها كطبقة منتجة ذات وظيفة اجتماعية أساسية وليس كعلقة طفيلية فاقدة العقل والقلب كما هو الحال في البلاد التابعة اليوم، أمكن أيضا للنظام العقلي الرأسمالي أن يفرض نفسه كنظام سائد، وأن يصفي الوعي التقليدي بكل عناصره وأن يخلق وعيا جديدا دنيويا دهريا، وماديا حقيقيا قائما على تدمير الجماعية القديمة وعلى تفريد لا حدود له. وجدارة ماركس هو أنه اكتشف أولوية الأساس المادي، والاقتصادي بشكل خاص، الذي يسيّر، رغم كل الشعارات والمظاهر، ويحكم العلاقات الاجتماعية، أي باعتباره العامل الحاسم في تكوين هذه العلاقات. بينما ظلت العوامل المعنوية في الأنماط السابقة، هي العامل الحاسم في تكوين النظام الاجتماعي، الذي هو أساسا نظام اقتصادي، وهذا هو معنى أولوية الاقتصادي. ومن السخف الحديث عن الماركسية كما لو كانت محاولة لتأكيد سيطرة الاقتصادي في تفسير التاريخ، كما لو أن الاقتصادي يشكل عاملا مستقلا متميزا يلعب دوره في تكوين العوامل الأخرى. ان كل نشاط اجتماعي يهدف الى خدمة الانتاج المادي للمجتمع والتحليل الاجتماعي هو الذي يحدد أيا من النشاطات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والفكرية هي النشاطات الحاسمة في تجديد الانتاج المادي للمجتمع، أي تكوين المجتمع كجماعة كلية. وقد يلعب العامل الفكري والسياسي الدور الأول. كما يمكن أن تلعب التقنية، أو تنظيم الانتاج العامل الحاسم في تجديد الانتاج الاجتماعي، عندئذ نتحدث عن سيطرة العالم الاقتصادي في نمط من الأنماط دون أن نخلط ذلك بفكرة السيادة الدائمة للحياة المادية، ولانتاج الحياة المادية على الحياة المعنوية. ومع ذلك لم يستطع النظام العقلي الجديد أن يسود بالسهولة والشمول الذي يتصوره البعض، والعالم الفلاحي الأوروبي، بالقدر الذي بقيت فيه الجماعات الريفية معزولة عن التحديثات